

Aus dem Institut für Geschichte der Medizin  
der Freien Universität Berlin  
Geschäftsführender Direktor:  
Professor Dr. phil. Dr. med. Rolf Winau

**JACOB FRIEDRICH FRIES  
UND DIE ANTHROPOLOGISCHE BEGRÜNDUNG  
EINER RATIONALEN PSYCHIATRIE**

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung der medizinischen Doktorwürde  
an den Medizinischen Fachbereichen  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von  
Hamid Akbar aus Kabul/Afghanistan

1984



Aus dem Institut für Geschichte der Medizin  
der Freien Universität Berlin

Geschäftsführender Direktor:

Professor Dr. phil. Dr. med. Rolf Winau

JACOB FRIEDRICH FRIES UND DIE ANTHROPOLOGISCHE BEGRÜNDUNG  
EINER RATIONALEN PSYCHIATRIE

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der medizinischen Doktorwürde  
an den medizinischen Fachbereichen  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von  
Hamid Akbar aus Kabul/Afghanistan

Referent: Professor Dr. phil. Dr. med. Rolf Winau

Korreferent: Professor Dr. med. Helmut Selbach

Gedruckt mit Genehmigung der Medizinischen Fachbereiche  
der Freien Universität Berlin

Promoviert am: 26. Juli 1984

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| I. EINLEITUNG                                              | 1  |
| II. LEBEN UND WERK                                         | 9  |
| A. Biographie                                              | 9  |
| 1. Kindheit und Herrnhuter Zeit                            | 9  |
| 2. Studium in Leipzig                                      | 13 |
| 3. Erster Aufenthalt in Jena                               | 14 |
| 4. Schweizaufenthalt (1798-1799)                           | 15 |
| 5. Zweiter Aufenthalt in Jena und Habilitation (1800-1803) | 16 |
| 6. Heidelberger Lehrtätigkeit (1805-1816)                  | 18 |
| 7. Dritter Aufenthalt in Jena (1816-1843)                  | 19 |
| B. Zur Fries'schen Philosophie                             | 22 |
| 1. Die anthropologische Wende des Transzendentalen         | 23 |
| 2. Der subjektive Wahrheitsbegriff                         | 25 |
| 3. Vernunft und Verstand                                   | 26 |
| a. Die formale Apperzeption der Vernunft                   | 27 |
| b. Reflexion und Willkürlichkeit des Verstandes            | 28 |
| 4. Das intuitive Erfassen                                  | 30 |
| a. Das Problem der Gewißheit                               | 30 |
| b. F.H. Jacobi und der intuitive Verstand                  | 31 |
| c. Der Begriff des Wahrheitsgefühls bei Fries              | 32 |
| d. Natur und Idee                                          | 33 |
| 5. Methodenlehre der anthropologischen Vernunftkritik      | 34 |
| a. Beweis, Demonstration und Deduktion                     | 34 |
| b. Regression und Spekulation                              | 36 |
| c. Das induktive Verfahren                                 | 37 |
| C. Die psychische Anthropologie                            | 38 |
| 1. Die Vermögenspsychologie                                | 39 |
| a. Über das Erkenntnisvermögen                             | 40 |
| i. Bewußtsein und Selbsterkenntnis                         | 41 |
| ii. Aufmerksamkeit und Intensionalität                     | 41 |
| b. Über das Gemütsvermögen                                 | 41 |
| c. Über die Tatkraft                                       | 42 |
| 2. Einheit und Allgemeinheit                               | 43 |
| a. Die Eine Wahrheit                                       | 44 |
| b. Der Zweck des Verstandes                                | 45 |
| c. Sittlichkeit und Rechtsgefühl                           | 46 |
| 3. Die Konstitution des Bewußtseins                        | 46 |
| a. Über die Sinnesempfindung                               | 46 |
| b. Gemeinsinn und ästhetisches Urteil                      | 48 |
| c. Der Affekt und die Leidenschaft                         | 49 |
| d. Die Einbildungskraft                                    | 52 |
| e. Die Erinnerungskraft                                    | 53 |
| f. Der untere und der obere Gedankenlauf                   | 55 |
| g. Denken, Sprache und Erbllichkeit                        | 57 |

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| 4. Geist und Körper                                          | 58  |
| a. Erklärungsgrund und Erkenntnisgrund                       | 59  |
| b. Der Parallelismus von Geist und Körper                    | 61  |
| c. Die Seele als Prinzip der Gestaltung                      | 62  |
| d. Emotion und Selbstbeherrschung                            | 63  |
| 5. Gesundheit und Krankheit                                  | 65  |
| a. Gesundheitszustände und 'Grillenkrankheit'                | 66  |
| b. Krankheit als Störung des seelischen Haushalts            | 68  |
| c. Die Leiden der Besonnenheit                               | 69  |
| d. Krankheit, Wissen, Freiheit                               | 71  |
| 6. Die Geisteskrankheiten                                    | 74  |
| a. Den Geisteskrankheiten ähnelnde Zustände                  | 76  |
| b. Geisteskrankheiten als Fehler der Schwächen               | 77  |
| c. Die Krankheiten der Geistesschwäche                       | 78  |
| d. Die Krankheiten der Geisteszerrüttung                     | 80  |
| 1. Die Melancholie                                           | 81  |
| 2. Raserei und Tobsuchtsanfall                               | 83  |
| 3. Wahnsinn und Tollheim im Allgemeinen                      | 83  |
| 4. Allgemeine Geisteszerrüttung                              | 85  |
| 5. Teilweise Geisteszerrüttung                               | 86  |
| e. Von den Ursachen und der Heilung der Geisteskrankheiten   | 87  |
| III. DER BEGRIFF DER ANTHROPOLOGIE                           | 93  |
| A. Anthropologie - Definition und Begriffsgeschichte         | 94  |
| B. Anthropologie als Einzelwissenschaft                      | 96  |
| C. Pragmatische und psychologische Anthropologie             | 97  |
| D. Psychiatrie als anthropologische Wissenschaft             | 102 |
| IV. DIE WIRKUNG DER FRIES'SCHEN PHILOSOPHIE                  | 105 |
| A. Die Fries'schen Schulen                                   | 105 |
| B. Anmerkungen zum Schicksal der Fries'schen Philosophie     | 107 |
| C. Psychopathologie in der Tradition der Fries'schen Schulen | 110 |
| 1. M.J. Schleiden (1804-1881)                                | 110 |
| a. Schleidens wissenschaftliche Bedeutung                    | 111 |
| b. Swedenborg und der Aberglaube                             | 112 |
| 2. Otto Meyerhof                                             | 116 |
| a. Leben und Werk                                            | 116 |
| b. Über die Zurechnungsfähigkeit der Psychose                | 118 |
| 3. Arthur Kronfeld                                           | 121 |
| a. Leben und Werk                                            | 121 |
| b. Die Wissenschaftslehre der Psychiatrie                    | 124 |
| V. ZUSAMMENFASSUNG                                           | 129 |
| VI. LITERATURVERZEICHNIS                                     | 133 |
| VII. ANMERKUNGEN                                             | 141 |

## I EINLEITUNG

In der folgenden Arbeit sollen die Gedanken eines deutschen Philosophen der 'Goethezeit' (1) in Bezug auf seine 'psychiatrische Systematik' (2) untersucht und dargestellt werden. Jacob Friedrich Fries, der sowohl von der Anthropologie-, als auch von der Psychatriegeschichte weitgehend übergangen wird (3), erscheint uns exemplarisch für eine Zeit, die sich durch Begriffe wie 'Klassik', 'Romantik', 'Aufklärung' oder 'Naturphilosophie' nicht definieren läßt. Unser spezielles Interesse an Fries geht von der Frage nach den Quellen des modernen Wissenschaftsverständnisses der Psychiatrie aus. Es interessierte uns nicht so sehr, welchen Einflüssen philosophischer, religiöser oder literarischer Art die Psychiatrie während ihres Konsolidierungsprozesses ausgesetzt war, sondern welche Vorläufer in ihrem später sich manifestierenden wissenschaftlichen Selbstverständnis ausfindig zu machen sind. Das Verfahren der Arbeit ist einerseits empirisch-historisch, was die Person Fries' betrifft, andererseits jedoch abstrahierend und theoretisch, insofern sie nach der begrifflichen und methodischen Tradition der wissenschaftlichen Psychiatrie fragt.

Die zunehmende Entwicklung der Einzelwissenschaften im Laufe des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts kann einerseits als ein Emanzipationsprozeß von der Philosophie, andererseits als ein methodologisches Problem angesehen werden. In dieser Entwicklung nimmt die Psychiatrie eine Sonderrolle ein, da sich weder die methodische Frage eindeutig klären ließ, noch die Emanzipation von der Philosophie gänzlich gelang. (4)

In diesem schwierigen Dilemma gefangen, nimmt es nicht wunder, daß das 'Psychische' zum Experimentierfeld aller werden konnte, zumal es ja jeden zu betreffen schien. Wir glauben jedoch, daß dieses wissenschaftsbegriffliche Dilemma zum

wissenschaftshistorischen Problem der Psychiatrie wurde. Da alle einen Beitrag zum 'Psychischen' geleistet hatten, mußten sie auch alle in der historischen Beurteilung Erwähnung finden. (5) Von wem tatsächlich ein Beitrag zur Geschichte der Psychiatrie als Wissenschaft ausging, bleibt oft im Dunkeln. Vitalistisch-magnetistische, vermögenspsychologische, moralphilosophische und naturtheoretische Einflüsse auf das psychiatrische Denken wurden ausfindig gemacht und unterschiedlichste Philosophen dafür zur Verantwortung gezogen. Welche Berechtigung die einzelnen Referenzen auf die jeweiligen Philosophen haben, konnte im Einzelnen bisher nur wenig untersucht werden (6), so daß oft derjenige als 'Kantianer' galt, der sich selber für einen hielt.

Fries erscheint uns als ein 'legitimierter' Kantianer, der das m e t h o d i s c h e Problem des Psychischen ernst nahm und aus dieser kritischen Disposition eine psychiatrische Systematik entwarf. Daß seine Wirkungsgeschichte eher blaß erscheint, erklärten wir uns aus zwei Momenten: erstens stand er im Schatten seines großen Vorbildes Kant und trat als dessen Interpret und Erweiterer seines Denkens auf; zweitens war er als Zeitgenosse der großen idealistischen Philosophen Hegel, Fichte und Schelling in seiner Treue zu Kant eher anachronistisch.

Von Schellings Einfluß auf das psychiatrische Denken wurde mehrfach berichtet. (7) Daß Schelling nun einen Einfluß auf das Denken seiner Zeit und somit auch auf das Denken über das Psychische im Allgemeinen hatte, (8) steht außer Frage, doch bleibt zu klären, ob dieser Einfluß auch auf die Wissenschaftsentwicklung und insbesondere auf die Heranbildung der Psychiatrie als Wissenschaft wirkte. Ist nicht, zumindest in Deutschland, die psychogenetische Hinwendung Griesingers zur hirnnorganischen Begründung psychiatrischer Erkrankungen und die klinisch-nosologische Systematik bei Kraepelin und die daraus sich wissenschaftlich etablierende Psychiatrie

ein weitreichendes Bekenntnis zu einem induktiven Wissenschaftsbegriff? Und ist nicht in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts dieser induktive Wissenschaftsbegriff überhaupt zum Kriterium der Wissenschaftlichkeit geworden, an dem die Exaktheit einer Aussage bis heute sich zu messen hat?

Zwar hat der Positivismus des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, der sich zum programmatischen Selbstverständnis der Einzelwissenschaften entwickelte, aus einem Protest gegenüber dem Wahrheitsanspruch der Philosophie (9) seine philosophischen Ahnen weitgehend verleugnet, doch bleibt es eine Tatsache, daß der Empirismus und Induktionismus, lange bevor sie zur realwissenschaftlichen Methodologie erhoben wurden, philosophische Paradigmen waren. (10)

Eine ähnliche Verleugnung der Vorläufer findet nun auch bei der Etablierung der Psychiatrie als Wissenschaft statt. Griesinger spricht den Philosophen das Recht ab, über Geisteskrankheiten zu reden (11), und Kraepelin hält eine Generation später Kant für den 'Kinderschreck' der Psychiatrie. (12) Dies resultiert einerseits daraus, daß der Wissenschaftler gegenüber dem Philosophen ein Selbstbewußtsein entwickelte und sich von ihm nicht mehr gängeln ließ, andererseits aber hatten sich die Philosophen des deutschen Idealismus, vor allem Hegel und Schelling, mit ihren naturphilosophischen Systemen vor den Naturwissenschaftlern völlig diskreditiert. (13)

Aus dieser geistesgeschichtlichen Situation erscheint es plausibel anzunehmen, daß sich die wissenschaftliche Psychiatrie in der Mitte des letzten Jahrhunderts in der Abgrenzung von 'naturphilosophischen' bzw. 'romantischen' Ideen konstituierte. Eine philosophische Referenz war nicht nur unzeitgemäß, sondern stand unter dem Verdacht der Unwissenschaftlichkeit. (14)

Doch wäre es falsch, anzunehmen, daß nach dem Sieg des Induktionsprinzips in der Wissenschaft, die 'naturphilosophische' oder 'romantische' Tradition gänzlich in Vergessenheit geraten wäre, richtig ist nur, daß sie aus dem 'schulmäßigen' Wissenschaftsbetrieb eskamotiert wurde. So bleibt die Frage, ob psychoanalytische, daseinsanalytische bzw. existenzialistische Ansätze der Psychiatrie des zwanzigsten Jahrhunderts nicht ihre Vorfahren bei Schelling, Schopenhauer, Nietzsche oder Kierkegaard finden könnten. (15) Trotz des relativ großen Einflusses dieser Denkströmungen und trotz der Tatsache, daß der Beitrag dieser 'Schulen' für die moderne Psychiatrie nicht unwesentlich ist, muß doch festgestellt werden, daß auch heute der Wissenschafts- und Forschungsprozeß in der Psychiatrie in erster Linie empirisch-induktionistisch ist, und daß beispielsweise die Psychoanalyse nur insofern in den universitären Rahmen integriert werden kann, sofern sie bereit ist, sich der Forschungsmethode anzupassen. (16)

Nun ist, wie schon Griesinger feststellte, das wissenschaftliche Bemühen um das Psychische durch die methodische Festlegung auf das induktionistische Verfahren keineswegs befriedigend gelöst. (17) Die Zwischenrolle, die das Seelische als Objekt der Sozial-, Geistes- und Naturwissenschaft einnimmt, wird nicht leichter methodisch zu bestimmen, nur weil die Sozial- und Geisteswissenschaften sich ebenfalls um induktive Verfahren bemühen. (18)

Fries ist sich nun, im Anschluß an Kant der Problematik des einfachen Empirismus bewußt, der von theoretisch-metaphysischen Voraussetzungen zu abstrahieren glaubte, obwohl er an dem Grundsatz der Erfahrung für jegliche Erkenntnisbildung festhält. An diesem Kantschen Postulat festhaltend, daß es eine metaphysikfreie reine Induktion nicht geben kann, geht Fries über den Kantschen Transzendentalismus hinaus und begründet die vernunftkritische Erkenntnistheorie psychisch-anthropologisch. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung

dieser 'anthropologischen Wende' kann hier nicht ausreichend untersucht werden, da es den Rahmen unserer Arbeit sprengen würde; unser Gegenstand ist ihre Bedeutung für die Psychopathologie sowie ihre Anwendung in der Fries'schen psychiatrischen Systematik.

Eine eigentliche psychiatrische Erfahrung konnte Fries, soweit uns bekannt ist, nicht nachweisen. Es handelt sich bei seiner Systematik um eine begriffliche Ordnung, die jedem empirischen Ordnungsbemühen der späteren Jahre suspekt erscheinen mußte. Fries unterscheidet sich hierin auch von Kant, der in seiner 'Pragmatischen Anthropologie' in erster Linie ein deskriptives Verfahren anwendete, um die psychischen Krankheiten zu differenzieren. (19) Die 'Psychische Anthropologie' von Fries bemüht sich zuerst um ein 'vernunft-kritisches' Propaedeutikum, in dessen Logik dann die einzelnen Krankheiten eingegliedert werden.

Wie wir sehen werden, ist der Kant'sche Anthropologiebegriff, der von der Behandlung der 'Lebenswelt' (20) ausgeht, nicht mit dem Fries'schen identisch, da dieser eine methodologische Position darunter versteht. So erscheint es auch aus seinem Denken nicht zufällig oder gar modisch, daß er der Verfasser einer 'Psychischen Anthropologie' ist, sondern diese erscheint als ein notwendiger Bestandteil seines philosophischen Systems, was ihm später den Vorwurf des 'Psychologismus' eintrug. Trotz solcher Differenzen und Abgrenzungen zu Kant versteht sich Fries zu Recht als Kantianer, da er diesem methodisch in seiner Philosophie folgt. Das 'Vorbild' Kant war auch noch zu Fries' Lebzeiten in den bürgerlich-gebildeten Kreisen, so wahrscheinlich auch unter den Ärzten, ein weit verbreitetes Merkmal, obwohl die philosophischen Strömungen Kant-kritisch waren. So ist aufzeigbar, daß so mancher, der von der Literaturgeschichte als 'Roman-tiker' bezeichnet wird, sich selber als 'Kantianer' verstand (21). Bei genauer Betrachtung verlieren solche Attribute mei-

stens ihre strenge Bedeutung, doch ist die Frage, welcher Inhalt von ihnen übrigbleibt. Der Kant des 'Kategorischen Imperativs', Kant als 'Pflichtmensch' und 'Moralphilosoph', d.h. der Kant des bürgerlichen Erziehungsideals, spielt bei Fries keine wesentliche Rolle.

Zusammenfassend ließe sich das Fries'sche Denken unter den Begriffen 'Vernunftkritik', 'Induktionsprinzip' und 'Anthropologie' vereinigen. Diese drei Prinzipien werden methodisch miteinander verschränkt. Wir hatten nun bei unserer Untersuchung den Eindruck, daß gerade für die Entwicklung der wissenschaftlichen Psychiatrie diese Verschränkung verschiedener methodischer Ansätze eine weitreichende Bedeutung hatte, ohne daß es eine historische Vermittlung über den Namen oder das Werk von Fries gegeben hätte.

In der vorliegenden Arbeit beschränken wir uns auf die Darstellung von drei Themenbereichen: erstens den biographischen Werdegang mit Entwicklung der philosophischen Vorstellungen und der daraus entstandenen psychiatrischen Systematik; zweitens die historische und begriffliche Erläuterung des Begriffes der Anthropologie und drittens die Wirkungsgeschichte der Fries'schen Philosophie mit den 'Schulen', die in seinem Namen gegründet worden sind. In diesem Zusammenhang wird dann speziell auf drei Autoren eingegangen, die sich auch besonders für die Fries'sche Psychopathologie interessierten.

Auf eine psychiatrische Rezeptionsgeschichte seines Werkes wird, soweit sie nicht unmittelbar aus den Fries'schen Schulen entsprungen ist, bewußt verzichtet. Falls es einen Einfluß durch Fries auf Psychiater seiner Zeit oder auch späterer Zeit gegeben haben sollte, wie gelegentlich ohne Nachweis behauptet wird (22), war dieser ohne Zweifel von völlig unbedeutendem Ausmaß. In den von uns durchgesehenen Psychiatriegeschichten und in den bedeutenden psychiatrischen Zeit-

schriften des neunzehnten Jahrhunderts taucht sein Name praktisch nicht auf, selbst dann nicht, wenn eine gedankliche Referenz zu erwarten wäre. (23) Parallel dazu ließ sich aufzeigen, daß die Rezeption seines Denkens auch in der Anthropologiegeschichte praktisch fehlt bzw. völlig inadäquat ist. Diese Tatsache seiner rezeptionsgeschichtlichen Vernachlässigung wird im letzten Abschnitt der Arbeit nochmals problematisiert und versucht, mögliche Ursachen dafür ausfindig zu machen.

Es ist durch diese Arbeit intendiert, für die Psychiatriegeschichte im heuristischen Sinne eine Wiederentdeckung einer Person zu machen, deren Denken zu den Quellen unseres modernen Wissenschaftsverständnisses zählen kann. In zweiter Linie sollte exemplarisch an Hand des Fries'schen Systems die Korrespondenz dieser Quellen zum Kant'schen Denken aufgezeigt werden. Im übrigen soll die wissenschaftsgeschichtliche Vernachlässigung der Fries'schen Philosophie als nicht unbedeutende Skotomisierung aufgedeckt werden. Durch die Ausblendung des Fries'schen Denkens wurde die vorwissenschaftliche Ära der Psychiatrie auf 'romantisierende', 'moralisierende' und 'naturphilosophische' Richtungen gelenkt und dadurch zum Teil die Ursprünge des wissenschaftlichen psychiatrischen Denkens verkannt, die nach unserer Meinung weder in der Schelling'schen Philosophie, noch in der Kant'schen Ethik zu suchen sind, sondern in der Kant'schen Methodologie und Wissenschaftslehre. Diese Unterscheidung zwischen ethischer, methodischer und anthropologischer Rezeption der Kant'schen Philosophie ist in den psychiatriegeschichtlichen Darstellungen übergangen worden, so daß oft ein unbestimmter 'Kant' als 'Aufklärer' eine vermittelnde Rolle innehatte.

Da nun eine psychiatrische Rezeption des Fries'schen Systems, soweit sie nicht von seinen unmittelbaren Anhängern durchgeführt worden ist, praktisch fehlt, könnte man sich die Frage stellen, worin die Bedeutung seines Denkens für uns liegen

könnte. Nun kann die Bedeutung eines Denkens nicht nur aus dem Ausmaß seiner Rezeption herausgelesen werden, sondern auch daraus, wie der historische Ausgang einer Epoche gewesen ist. So versucht unsere Arbeit, Fries als einen Vorläufer der wissenschaftlichen Psychiatrie ausfindig zu machen und nicht als einen, der unmittelbare und konkrete Einwirkungen auf die Psychiatrie seiner Zeit oder auch späterer Zeit gehabt hätte. Wenn wir 'Vorläufer' suchen, dann ist unsere Herangehensweise an die Geschichte eine zurückverfolgende. Wir gehen von einem heutigen Wissenschaftsverständnis aus, das wir nicht näher untersuchen, dem wir aber unterstellen, daß dieses in erster Linie empirisch-induktionistisch und anthropologisch ist, und versuchen dafür frühe Quellen ausfindig zu machen. Diese Verfahrensweise machen wir auch dafür verantwortlich, auf einen Autor wie Fries gestoßen zu sein, der uns sonst ebenso entgangen wäre. Dieses Verfahren ist auch weniger zeitgeschichtlich, als vielmehr ideengeschichtlich, d.h. es interessiert nicht das Denken einer bestimmten historischen Epoche, wiewohl jedes Denken auch als Ausdruck seiner Zeit angesehen werden kann, sondern die Entwicklung von Ideen, die entweder geschichtlich versandeten, oder, wie wir bei der Fries'schen anthropologischen Vernunftkritik unterstellen, immer wieder von neuem Denken aufgegriffen wurden.

## II LEBEN UND WERK

### A. Biographie

#### 1. Kindheit und Herrnhuter Zeit

J. F. Fries kam am 23. August 1773 in Barby an der Elbe zur Welt. Sein Vater entstammte einer aristokratischen Familie, die jedoch schon in seiner Elterngeneration mit dem Apothekerberuf ins bürgerliche Leben herabgestiegen war. Nach dem Studium der Theologie und frühen Kontakten zu pietistischen Kreisen wurde er mit den Schriften des bekannten Pietisten Zinzendorf und mit der Herrnhuter Brüdergemeinde bekannt. Die Mutter entstammte einer Auswandererfamilie aus Mähren, die sich ebenfalls den Lehren des Grafen Zinzendorf anschlossen hatte. Gemäß den Erziehungsmaximen dieser Gemeinde wurde Jacob Friedrich schon im fünften Lebensjahr nach Niesky in die Kinderanstalt der Zinzendorfer Brüder gebracht.

"... Das alles hatte zur Folge, daß nicht die Familie Grundlage und Mittelpunkt des sozialen Lebens in Herrnhut bildete, vielmehr trat in den Vordergrund zunächst die junge Mannschaft, auf der tatsächlich der Bestand der Kolonie ruhte ... selbst auf die Kinder wurde die neue Ordnung angewandt. Sie wurden aus der Familie herausgenommen und nach Geschlechtern gesondert im sogenannten Waisenhaus, ..., gemeinsam erzogen." (24)

Die Eltern von Fries unternahmen viele kleinere und größere Reisen, um die Lehren der Brüdergemeinde zu verbreiten. Das Kind bekamen sie dadurch wenig zu sehen, so daß Fries in seinen späteren Aufzeichnungen schreibt, daß er nie ein eigentliches Familienleben gehabt habe, seinen Vater, der früh verstarb, kaum kannte und seine Mutter erst zur Studienzeit näher kennenlernte.

Aus den umfangreichen Aufzeichnungen, die Fries über sein Leben machte und seinem Schwiegersohn, dem Kirchenhistoriker Henke zur Zusammenstellung einer Biographie hinterließ, läßt sich deutlich erkennen, wie sehr Fries als Kind unter der Trennung von der Familie litt, und weshalb er seine spätere Neigung zur Kränkelei darauf zurückführte. (25) Obwohl ihm die Brüdergemeinde ein Familienersatz war, teilt er uns mit, daß er den gebührlchen Respekt vor dem Leben in der Gemeinde vermißte.

"In der Schule lernte ich nur, was man von mir gelernt wissen wollte. Den Religionsunterricht nahm ich nur für den Verstand." (26) Ohne sich zu seiner Erziehung zu bekennen, läßt er deutlich durchblicken, daß die Erfahrungen seiner Kindheit für sein weiteres Leben von entscheidender Bedeutung gewesen waren. So der Mangel an Familienleben, der ihn leidvoll sagen läßt: "Ich hielt und halte Reinheit und Feinheit der Familie für die tiefste und reinste Quelle des sittlichen Lebens, und weiß nicht, wie mir dies so früh klar wurde, da meiner Jugend alles Familienleben fehlte." (27)

Durch die Trennung von den Eltern und durch seinen kränkelden Körper fühlt er sich vereinsamt und in zu frühe denkerische Selbstständigkeit gedrängt. Bei allem Widerwillen gegen den Schulzwang und die strengen Erziehungsmaßnahmen, die ihn praktisch bis zum neunzehnten Lebensjahr ins Zimmer gesperrt hielten, hatte er doch Interessen und Neigungen entdeckt, die für sein weiteres Leben von Bedeutung sein sollten. Er beklagte jedoch die Unsicherheit des religiösen und philosophischen Wissens. Über die Logik sagt er, sie käme ihm vor "als eine ganz unnötige Untersuchung, als eine lächerliche, langweilige Sache, in welcher man weitläufige Dinge besprach, die sich von selbst verstehen." (28) Wirkliche Begeisterung entwickelte er für die Exaktheit der mathematischen Beweisführung und für die Plausibilität der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Seine Schwester schreibt, daß man in der

Schule "seinen ausgezeichneten Fleiß und sein ganzes sittliches Betragen" lobe und nur bedaure, "daß er über zu eifrigem Fleiß in der Mathematik den Heiland zu vergessen scheine." (29)

Trotz aller Strenge und Isolation, die Fries in seiner Erziehung erleben mußte, muß es dennoch eine gewisse 'Liberalität' in der Brüdergemeinde gegeben haben, aufgrund derer er seine Zweifel an der religiösen Wahrheit offen bekennen konnte. Dies könnte auf zwei Elemente der Zinzendorf'schen Glaubenslehre zurückgeführt werden, die wahrscheinlich eine größere Wirkung auf Fries' Denken hatten, als er annahm.

Als erstes die von Spener und den Pietisten stammende Auffassung der 'ecclesiola in ecclesia', die eine bis ins Familiäre reichende Gemeinschaft von Gleichgesinnten sein sollte, und die sich für Fries in seinem Lebensfreund Christlieb Reichel personifizierte. Reichel war etwa gleichaltrig, seine Eltern, ebenfalls den Herrnhutern angehörend, waren engstens mit den Eltern Fries' befreundet, und er kam gleichzeitig mit Fries nach Barby und Niesky zur Schule. Diese Art von erzwungener Gemeinschaft, die den Heranwachsenden eine Lebenshilfe und -notwendigkeit war, führt zu dem sittlichen Verständnis von Freundschaft bei Fries, das von Henke als 'Freundschaftskult' bezeichnet wird und ein Optimum an Offenheit und Vertrauen im Inneren bei gleichzeitiger Enthaltsamkeit und Strenge nach Aussen verspricht.

Das zweite Element in der Zinzendorf'schen Glaubenslehre, das dem jungen Religionszweifler Fries förderlich war, ist die Bedeutung, die der Gemüts- und Gefühlswelt bei Zinzendorf zugemessen wird. Dabei wird die Religion weniger als eine Sache des Glaubensbekenntnisses, sondern vielmehr als eine 'Herzensangelegenheit' aufgefasst. (30) Wie sich zeigen lassen wird, hat sich diese Auffassung in dem Begriff der 'unmittelbaren Gefühlsempfindung' in der Fries'schen Philosophie weitererhalten.

Im Jahre 1792 begann Fries in Niesky am theologischen Seminar sein Studium. Damit brach für ihn eine angenehmere und freiere Zeit an. "Die drei Jahre im Seminarium gehören zu den schönsten meines Lebens. Mit dem ersten Gefühl geistiger Freiheit wurde mir zugleich legendige Anregung des selbstständigen Gedankens und lebendige Anregung von Geschmack und Gefühl. Zwar auch hier waren wir unter genauer Aufsicht, fünf bis sechs in einer Stube, wir durften über nacht nicht ausbleiben und uns selbst keine Bücher anschaffen. Aber die Zwangsarbeit außer den Kollegien fiel weg, den Tag über waren wir unsere eigenen Herrn, dem Selbstdenken war der Spielraum geöffnet und die Gegenstände des Unterrichts waren interessanter." (31)

Dem theologischen Unterricht stand die Philosophie, die Mathematik und die Physik nebenbei. So begann er sich unter dem Einfluß seines kantianisch geschulten Lehrers Karl Bernhard Garve der Philosophie zu nähern. Die 'Kritiken' Kants, die er zu lesen bekam, hinterließen einen bleibenden Eindruck. "Das war eine andere Art zu philosophieren, als ich sie noch irgendwo gefunden hatte. Hier war, wie in der Mathematik, bestimmte und einleuchtende Wahrheit zu finden." (32)

Die Überhandnahme der philosophischen Theorien war vom theologischen Seminar nur widerwillig zugelassen worden. Man las Lessing, Herder, Wieland, Goethe, Schiller, Kant und Jacobi. Der Letztere war mit seinen philosophisch-ästhetischen Romanen von allen offenbar am meisten geschätzt. Hinzu kam das enthusiastische Interesse vieler Seminaristen für die Ideen der französischen Revolution. "Schillers Ideale verbanden den poetischen Enthusiasmus mit dem politischen. Das Erfreueste und Erhebendste wurde mir die Idee, daß Menschen die Veredlung der Menschen sich selbst zur Aufgabe stellen könnten und sollten, die Möglichkeit einer Theorie für die Kunst

der Veredelung der Menschheit. Dem stellte sich zur Vergleichung die ganze Reihe der Gewalttaten der französischen Revolution gegenüber. Mir gefiel der Ausspruch des Robbepierre: was sind 6000 Mann gegen ein Prinzip." (33)

Fries bemerkt jedoch in seinem Nachlaß, daß die politische Idee schon zu seiner Seminaristenzeit ihn nie gänzlich beschäftigt hatte. Sein zunehmendes Interesse galt doch der Philosophie, wiewohl eine völlige Hinwendung zur Philosophie noch auf sich warten ließ.

Nach Beendigung seiner dreijährigen Seminaristenzeit hatte er keine Bestrebungen für die Brüdergemeinde zu arbeiten, sondern betrieb durch ein Studium in Leipzig seine weitere Loslösung.

## 2. Studium in Leipzig

Als Fries 1796 nach Leipzig ging, hörte er zuerst außer Institutions- und Rechtsgeschichte bei Platner Moralphilosophie. Die Juristerei, die er zu studieren vorhatte, gab er zugunsten seiner philosophischen Interessen zunehmend auf. Er begann an einer 'Propädeutik der allgemeinen empirischen Psychologie' zu schreiben, die ihn gänzlich in Anspruch nahm. In Leipzig begann auch die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen, die für ihn zunehmend zu einer Bewährungsprobe wurde.

"Mit Fichtes Sachen fange ich an mich bekannt zu machen, eine entsetzliche Arbeit. Der dritte Teil all seiner Bücher sind die Worte Ich, Nichtich, Setzen, Entgegensetzen, lauter entsetzlich unbestimmte Ausdrücke, doch mit unendlichem Scharfsinn zu einer ganzen Philosophie zusammengedreht." (34)

Wie wir noch später sehen werden, fühlt sich Fries seine ganze philosophierende Zeit hindurch im Schatten der großen nachkant'schen Philosophen, d.h. Hegel, Fichte und Schelling.

Er fühlt sich vom Publikum in den Hintergrund gedrängt, auf einen kleinen Kreis von Verehrern verwiesen und ärgert sich über die Universität, wo die Studierenden dem größten Scharlatan die höchste Huldigung zu bringen schienen.

Doch wendete er sich recht bald ab von Leipzig, wo ihm das studentische Leben zu unernst erschien und spielte mit dem Gedanken, in das 'wohlfeilere Jena, wo der Ton weit ernsthafter und besser ist', zu gehen.

### 3. Erster Aufenthalt in Jena

1797 ging er mit der Unterstützung seiner Mutter nach Jena, wo zu dieser Zeit ein 'Geniekult' herrschte. Der liberale und aufgeklärte Herzog Karl August versuchte soviel Wissenschaft und Kultur als nur möglich in sein Land zu ziehen. Fries lobt, daß alle Fakultäten in Jena mit den besten Männern Deutschlands besetzt seien. Von ganz Europa kamen Studenten, um an dieser Universität zu studieren. "Hier fand ich angeregte wissenschaftliche Interessen: Naturrecht, Brownianismus, antiphlogistische Chemie und besonders Ästhetik, angeregt durch Goethe, Schiller, Tieck interessierten allgemein. Dies gab meinem Urteil mehr Freiheit." (35)

Trotz dieser Begeisterung war er von den Vorlesungen Fichtes weitgehend enttäuscht, beklagte sich über sein "unmethodisches Raisonement, die Vermengung bald analytischer, bald synthetischer Betrachtungen, dazu die Verwirrung der Abstraktion und die Willkürlichkeit leerer Sprachformeln." (36) Er interessierte sich für die Idee einer Naturphilosophie, mit der sich Schelling in einer gerade herausgegebenen Schrift beschäftigte. "Diese Schrift ließ mich das Talent und die gewandte Darstellung ihres Verfassers anerkennen, wiewohl sie durch ihre phantastische Auffassung und ihre Vernachlässigung der Mathematik wissenschaftlich für mich keine Bedeutung gewinnen konnte." (37)

Die einzige wichtige persönliche Begegnung, die Fries in seiner ersten Jenaer Zeit hatte, war die mit dem Chemiker und Antiphlogistiker Nikolaus Scherer. Dieser von Goethe und Karl August durchaus angesehene Wissenschaftler brachte Fries zur Beschäftigung mit der Stöchiometrie. Scherer war der Herausgeber des 'Allgemeinen Journals der Chemie' und des 'Archivs für die theoretische Chemie'. In diesen Zeitschriften veröffentlichte Fries 1801 einen 'Versuch einer Kritik der Richterschen Stöchiometrie' und 1802 einen 'Versuch einer neuen Darstellung der Theorien des Lichts und der Wärme.'

Ohne sich großen naturwissenschaftlichen Ambitionen hinzugeben war ihm die stetige Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften zur Voraussetzung wissenschaftlichen und philosophischen Denkens geworden. Seine Ablehnung der herrschenden Philosophie bezog sich auf deren, wie Fries meinte, grobe Mißachtung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse.

In Jena verfestigte sich seine Beziehung zur Kant'schen Philosophie, die keine große Popularität besaß. Von der Brüdergemeinde hatte er sich vollständig abgewendet. Da er beruflich in der Philosophie keine Aussichten hatte, sich jedoch genötigt sah, eine Arbeit aufzunehmen, kam ihm das Angebot einer Hauslehrerstelle in der Schweiz sehr entgegen.

#### 4. Schweizaufenthalt (1798-1799)

Knapp drei Jahre verbrachte Fries in einer ihm freundlich gesonnenen Umgebung in Zofingen in der Schweiz. Er unterrichtete dort die Kinder eines Hauptmannes vorwiegend in Latein. Neben dieser Tätigkeit blieb ihm genügend Zeit, sich in einer ruhigen Umgebung mit seinen philosophischen Themen zu beschäftigen. Ihm schwebte vor, eine 'Propädeutik der Psychologie' und eine 'anthropologische Kritik', die als Erweiterung der Kant'schen 'Kritik der reinen Vernunft' aufzufas-

sen wäre, zu verfassen. Als 1799 seine Mutter verstarb, ermöglichte ihm das angetretene Erbe die Fortsetzung seiner Studien in Jena.

#### 5. Zweiter Aufenthalt in Jena und Habilitation (1800-1803)

In Jena hatte sich unterdessen einiges verändert. "Im Jahre 1798 war Schelling, zwei Jahre jünger als Fries, als Professor extraordinarius in Jena angestellt und blieb bis 1805. Im April 1799 war Fichtes Entlassung und dessen Abzug nach Berlin erfolgt. In demselben Jahr hatte auch Schiller Jena verlassen, schon 1797 auch W.v.Humboldt. Die Schlegel, beide seit 1796 in Jena, blieben auch nicht mehr lange. Wilhelm bis 1801, Friedrich bis 1802. 1799 war die 'Lucinda' und 1798-1800 das 'Athenäum' erschienen." (38)

Fries beschäftigte sich mit anatomischen und physiologischen Studien und wollte Anthropologie lesen. 1801 promovierte er zum Doktor der Philosophie. Im selben Jahr folgte die Habilitation. Thema seiner Antrittsvorlesung war 'Die Zurückführung der Gesetze der Einbildungskraft auf ein inneres Grundgesetz'. Die philosophische Fakultät war jedoch zu dieser Zeit fast vollkommen von Schelling beherrscht. Fries konnte seine Empörung nicht zurückhalten. "Man kann jetzt im Gebiete der Philosophie in Deutschland allen möglichen Unsinn geltend machen, wie Schelling ..., wo manche Leute glauben Wunder was für eine Weisheit dahinter steckt. In Schelling ist die philosophierende Vernunft rein toll geworden.... Jetzt liest auch Friedrich Schlegel hier Transzendentalphilosophie und hat nicht übel angefangen die Vernunft zu ohrfeigen." (39)

Quälend war für Fries auch seine schlechte Vortragsweise, die er sich zum Vorwurf machte, und die die Studierenden nicht zu fesseln vermochte.

Besser stand es mit seiner schriftstellerischen Produktivi-

tät, die während dieses zweiten Aufenthaltes in Jena einen ersten Höhepunkt erreichte. Seine polemische Streitschrift 'Reinhold, Fichte und Schelling' erregte öffentliches Interesse und wurde zum Teil lobend rezensiert. Sein eigentliches philosophisches Interesse war jedoch nach wie vor die Verfassung einer 'anthropologischen Kritik'. Als vorläufiges Ergebnis dieser Arbeit sollte sein 1801 abgeschlossenes 'System der Philosophie als evidente Wissenschaft' gelten. In dieser sollte erstmalig eine 'anthropologische Begründung der Metaphysik' dargestellt werden. (40) Zwar hatte er zur gleichen Zeit eine 'Rechtsphilosophie' geschrieben und eine anonyme Polemik gegen Schelling verfasst, doch waren seine Hauptschriften nicht im Druck erschienen, die Lehrtätigkeit durch mangelndes Interesse der Studenten und wenig Gehör für seine Theorien enttäuschend, so daß er sich kurzerhand entschloß, mit einem reichen Freund nach Frankreich, Italien und in die Schweiz zu reisen.

Als er Mitte 1804 von seinen Reisen in Jena eintraf, fand er eine für ihn ins Positive gewendete Situation vor. Schelling war nach Würzburg gegangen, seine 'Rechtsphilosophie' und sein 'System der Philosophie' waren im Druck erschienen, und er hatte inzwischen einen Namen, man begegnete ihm mit Wohlwollen und förderte seine Lehrtätigkeit an der Jenaer Universität. Doch nicht nur in Jena, wo inzwischen Hegel eingetroffen war, sondern auch in Würzburg und Heidelberg hatte man reges Interesse an ihm gefunden. Fries hatte unverhofft in mehreren Städten eine kleine Anhängerschar. In Würzburg wünschte man sich für die Studenten "einen Führer, welcher auf der Kant'schen Laufbahn fortschreite, und dessen Philosophieren nicht in Phantasieren, sondern im Denken und reinen Beobachten" bestehe. (41) Clemens Brentano setzte sich für seinen Ruf nach Heidelberg ein, wo er dann 1805 den philosophischen Lehrstuhl erhielt.

## 6. Heidelberger Lehrtätigkeit (1805-1816)

Während der Heidelberger Zeit erreichte Fries sein höchstes öffentliches Ansehen. Inzwischen verheiratet, begann er die Beendigung seines Hauptwerkes, der 'Neuen oder Anthropologischen Kritik der Vernunft' voranzutreiben. Jacobi und selbst Reinhold, den er öffentlich kritisiert hatte, näherten sich ihm wohlwollend. An Jacobi, mit dem er eine lebenslängliche Brieffreundschaft pflegte, lobte er dessen 'strengen Rationalismus', meinte jedoch in der Philosophie nicht von ihm abhängig zu sein, wie manche behaupteten.

In die Heidelberger Zeit fallen seine Religionsphilosophie, seine Kritik des Christentums, sowie seine 'Logik und Methodenlehre'. 1812 bekam er zusätzlich die Professur für Philosophie und verfaßte 1813 einen 'Entwurf eines Systems der theoretischen Physik'.

Dennoch war Fries von Unzufriedenheiten geplagt, die sich jetzt auf das politische Schicksal Deutschlands bezogen. Sein philosophischer Roman 'Julius und Evagoras' entstand nach der Zeit der Niederlage der Napoleonischen Armee vor Moskau. Er versuchte nicht nur seine politischen Ideen, sondern auch seine 'sonstigen philosophischen Ergebnisse', ja seine ganze Sitten- und Religionslehre in diesem Roman gemeinverständlich darzustellen. Nach Henke stellt sich in diesem Roman, der von der politisierten Jugend freudig aufgenommen worden ist, der realitätsuntüchtige Idealismus des abstrakten Geschichtsdenkers am besten dar: "Hier rächt sich denn die wenig optimistische Geringschätzung der wirklichen Geschichte, welche ihm nach seiner abstrakt philosophischen Richtung und vielleicht schon als Vaterlandslosem, Traditionslosem, Kosmopolitischem Herrnhuter eigen ist. Er phantasiert, dieser ist sein eigener Ausdruck, einen form- und geschichtslosen Zustand, dadurch verwirklicht, daß geistig und sittlich hochgebildete Männer zum Regiment gelangen, an

sich selbst zuerst Selbstbeschränkung üben, die hohe Pracht-  
liebe und den geistlosen Luxus abtun, heilige Feste mit er-  
greifenden Weihen der Jugend einführen und dadurch Befreiung  
von alten Lasten und Schäden, und neu belebte Gemeinschaft  
und Erhebung gewinnen." (42)

Henke reagiert sensibel, wenn er seinen hochverehrten Schwie-  
gervater Fries hier diese 'Phantasien' als eine ihm mangeln-  
de 'Trockenheit' ankreidet. (43) Tatsache ist jedoch - und  
hiervon hat sich Fries wahrscheinlich verführen lassen - daß  
er in 'Politisch-Romantischem' bei der studierenden Jugend  
einen Beifall erhielt, auf den er in seiner Philosophie Zeit  
seines Lebens weitgehend verzichten mußte.

Der zusätzliche Lehrstuhl der Physik belastete ihn so sehr,  
daß er wieder den Gedanken hegte, weiterzuziehen. Ihm schweb-  
te vor, nach Berlin zu gehen, doch kam wieder einmal ein An-  
gebot aus Jena. Dazu entschloß er sich auch, und hier sollte  
er auch bis zu seinem Tod im Jahre 1843 bleiben.

## 7. Dritter Aufenthalt in Jena (1816-1843)

In Jena war im Jahre 1815 die allgemeine deutsche Burschen-  
schaft gegründet worden, und Fries wurde von den dortigen  
Studenten wegen seiner offenen politischen Bekenntnisse als  
einer der Ihrigen sehr wohlwollend empfangen. Der Landesfürst  
Karl August hatte das Versprechen, eine landesständische  
Verfassung in Sachsen-Weimar einzuführen, erfüllt und dulde-  
te das Treiben der Burschenschaftler mit liberaler Gelassen-  
heit.

So kamen Fries sowohl die offiziellen Umstände als auch das  
studentische Wohlwollen zunächst sehr entgegen. Erst nach  
seiner Teilnahme am Wartburgfest im Jahre 1817, wohin die  
Jenaer Burschenschaft alle Studierenden an deutschen Univer-  
sitäten einlud, um eine Feier zum dritten Jubiläum der Re-

formation im nationalen und antifürstlichen Sinne zu begehren, geriet Fries in die öffentliche Kritik, die jedoch noch keine weiteren Folgen für ihn hatte, da er in der Gunst des Landesfürsten zu stehen schien.

In seiner Tätigkeit als philosophischer Lehrer beschäftigte er sich mit der Ausarbeitung der praktischen Philosophie und der Ethik, die er ebenfalls an Kant orientierte. Diese Ethik, die im Geiste des Kant'schen rationalen Menschenentwurfes verfasst wurde, brachte ihm noch größeres Ansehen. Doch hielt diese Gunst und das allgemeine Ansehen der Kritik an ihm nicht mehr stand, als ein Student, den er kannte, Kotzebue ermordete, um die politische Atmosphäre zum Sieden zu bringen.

Fries wurde 1819 von seinem Amt suspendiert. Im selben Jahr starb seine Frau Karoline. Er wandte sich zunehmend von den Burschenschaftlern ab und schrieb rückblickend dazu: "Mit meiner Bücherwelt bin ich ganz zufrieden, aber im Leben habe ich 1817 einmal den Bock geschossen, mich freundlich den Jahnianern zu stellen, denen doch mit geringer Ausnahme jede feinere und höhere wissenschaftliche Ausbildung fehlte, die also gar nicht zu mir passten. Dieser Fehler hat mich allein in die demagogische Misere gebracht." (44)

In der Zeit seiner Suspension von der philosophischen Fakultät wurde er wieder verstärkt schriftstellerisch tätig. 1820 und 1821 veröffentlichte er sein 'Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes'. Die Jahre vorher hatte er über diese Thematik gelesen. Als weitere Arbeit kam 1822 seine 'Mathematische Naturphilosophie' heraus, die ihn schon von seiner frühesten Jugendzeit an beschäftigte. Wie oben schon erwähnt, faszinierte ihn dieses Thema schon bei Schelling, von dem er sich jedoch kritisch absetzte, da dieser vermeintlich keine fundierten Kenntnisse der Mathematik und der Physik besaß, die ihn hätten befähigen können, über dieses Thema zu schreiben.

1824 kam sein 'System der Metaphysik' heraus, das im Anschluß an Kant die Tradition des Rationalismus und des Empirismus in der kritischen Philosophie zu vereinigen versucht. 1824 erhielt er wieder die Erlaubnis einer Lehrtätigkeit in Jena, jedoch lediglich für Mathematik und Physik. Eine universitäre Tätigkeit in der Philosophie wurde ihm für immer verweigert. Man gestattete ihm, zuhause 'philosophische Privatisima' zu halten, die er bis zum Ende seines Lebens im Kreise vertrauter Anhänger abhielt.

In den nächsten Jahren beschäftigte er sich wieder verstärkt mit Religionsphilosophie und Ästhetik. Außerdem verfasste er umfangreiche Rezensionen zu naturwissenschaftlichen, mathematischen und philosophischen Themen. Seine früheren Werke kamen aufgrund seines Ansehens in wiederholten Auflagen heraus, und er setzte seinem Hauptwerk, der 'anthropologischen Kritik' eine Selbstrezension voran, die sich mit den Einwänden gegen sein Werk auseinandersetzte.

In den letzten Jahren seines Lebens verfasste er eine 'Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntnisse'. Für Fries gibt es eine 'feste Ansicht', welche Linie innerhalb der Philosophie sie als Wissenschaft kennzeichnet. "Die Geschichte der Philosophie ist die Entwicklung der Selbsterkenntnis des Verstandes, und für diese ist Kant was Euklides für die Geometrie, denn erst Kant entdeckte das vollständige System unserer metaphysischen Grunderkenntnisse nebst der Methode zur wissenschaftlichen Begründung derselben und glich den alten Streit aus zwischen den Sensualisten, welche den Ursprung der Erkenntnis aus den Sinnen behaupten, und den Rationalisten, welche eine von der Sinnesanschauung unabhängige und gedachte Erkenntnis der Dinge fordern, indem wir nach philosophischen Kriterien nur die sinnliche erkannte Welt mit Notwendigkeit zu denken vermögen." (45) Eine weitere Schrift beschäftigt sich mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung und er-

schien erst 1842 unter dem Titel 'Versuch einer Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung'.

Im Kreise seiner Angehörigen und seiner nächsten Anhänger verbrachte Fries die letzten Jahre seines Lebens weitgehend friedlich mit schreibender und lehrender Tätigkeit. Am 10. August 1843 verstarb er, nachdem er mehrere Schlaganfälle erlitten und in den letzten Jahren wieder verstärkt gekränkelt hatte. Seine Schüler waren im Laufe der Jahre in Deutschland zahlreich geworden; im Besonderen hing er an Apelt, Mirbt und Schleiden. "Eins kann ich mir loben, hier` zwei philosophisch sehr tüchtige Freunde gefunden zu haben, nämlich ... Prof. Apelt, dem Mathematiker, Astronomen und Philosophen, und von einer unerwarteten Seite an Prof. Schleiden, dessen pflanzenphysiologische Untersuchungen viele Anerkennung gefunden haben, und der in diesen Gebieten meine Logik für sehr wichtig erklärt und entschieden zu handhaben weiß." (46)

Wie aus den biographischen Angaben zu ersehen ist, war Kant nicht nur derjenige, der in ihm das Interesse für Philosophie wachrief, sondern der Philosoph, an dessen Ideen Fries' eigene Gedanken sich ständig orientierten. Er begriff sich nicht nur selber als Kantianer, sondern wurde auch von der Philosophiegeschichte als Kant'scher 'Epigone' angesehen. (47)

## B. Zur Fries'schen Philosophie

Fries hat in seinem dreibändigen Hauptwerk 'Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft', das im Jahre 1807 erstmalig erschien, seine Nähe und gleichzeitig seine Distanz zum Kant'schen Denken dargelegt. Nach seinen eigenen Angaben hat ihn die Bearbeitung der dort angesprochenen Themen von seiner frühesten Herrnhuter Zeit an beschäftigt. Sein Anspruch war, einerseits die Strenge der Kant'schen Methode beizubeh-

halten, andererseits jedoch in der anthropologischen Begründung der Vernunftkritik über Kant hinauszugehen. Was für ihn die Nähe zu Kant ausmachte, war die 'mathematische Strenge', mit der hier in der Tradition der Philosophie als exakter Wissenschaft geforscht wurde. "Die Entdeckungen, mit welchen Kant für immer in der Geschichte der Philosophie am sichersten Epoche machen wird, sind ... die Philosophie als evidente Wissenschaft auszubilden." (48)

Wenn im Anschluß an Kant von 'kritischer' Philosophie gesprochen wird, so bedeutet dies in erster Linie methodische Propädeutik und kein konkreter philosophischer Inhalt, der sich allenfalls der Methodenlehre anschließen könnte. So schreibt auch Fries in der Auseinandersetzung mit dem Dogmatismus: "Kritik ist nicht Philosophie, sondern das Philosophieren, um zur Philosophie zu gelangen." (49)

Kant selber schreibt von seiner Kritik der reinen Vernunft, es handle sich dabei um ein 'Traktat von der Methode'. (50) Es soll im folgenden auf die Differenzen zwischen Kant und Fries eingegangen werden, die die Grundlagen der Fries'schen Philosophie darstellen und gleichzeitig die Idee einer 'Psychischen Anthropologie' vorbereiten. Es soll gezeigt werden, daß Fries die 'Psychische Anthropologie' als eine 'Fundamentalwissenschaft' verstanden haben wollte, die der Philosophie zugrunde liege. (51)

## 1. Die anthropologische Wende des Transzendentalen

Die erste und entscheidende Differenz zu Kant empfindet Fries in dessen Begriff des 'Transzendentalen', den er als einen 'Verlegenheitsausdruck' deutet, da Kant nicht erkennen wollte, daß mit "seiner transzendentalen Erkenntnis eigentlich die psychologische, oder besser die anthropologische Erkenntnis" gemeint sei. (52)

"In der Kantschen Kritik der Vernunft ist der Begriff des 'Transzendentalen' von sehr häufigem Gebrauche. Transzendente Erkenntnis heißt ihm die Erkenntnis von der Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntnisse a priori, er spricht von transzendentalen Gemütsvermögen, und nennt diejenigen so, aus denen Prinzipien von Erkenntnissen a priori entspringen, diese vindiziert er der Philosophie, und hält es z.B. für wichtig, so das Lustgefühl am Erhabenen der bloßen empirischen Philosophie zu entziehen." (53)

Kant unterscheidet zwischen metaphysischen und transzendentalen Grundsätzen. Den Grundsatz z.B., daß eine Veränderung eine Ursache habe, nennt er metaphysisch. Die Tatsache jedoch, daß dieser Grundsatz sich in unserer Vernunft befinde und dort zur Anwendung gelange, lasse sich nicht weiter hinterfragen, sondern müsse als transzendental anerkannt und 'ontologisch' bewiesen werden.

Fries meint nun, daß die Erklärung für die Existenz der Grundsätze in unserer Vernunft sich nur psychologisch aus der Struktur unserer Wahrnehmung und unseres 'inneren Erlebens' ableiten lasse. Ebenso sei es mit den metaphysischen Grundsätzen der Naturwissenschaft, die Kant aus der transzendentalen Erfahrungsmöglichkeit beweisen möchte. "In der Tat beweisen Kants transzendente Beweise nicht, daß in der Natur jede Substanz beharre, jede Veränderung eine Ursache habe, alles was zugleich ist in Wechselwirkung stehe, sondern sie zeigen nur, daß die menschliche Vernunft das Bedürfnis habe, die Gesetze als Wahrheiten vorauszusetzen, wenn sie die Erscheinungen als in einem Erfahrungsganzen verbunden beurteilen wollen. Diese Betrachtung ist also richtig verstanden von psychisch anthropologischer Natur." (54)

Durch diese 'anthropologische Wende' der Erkenntnistheorie wird in einem stärkeren Maße als bisher das Subjekt mit seiner 'inneren Erfahrung' in die Philosophie eingeführt. (55)

Nicht die vernunftkritische Methode Kants, sondern seine transzendente Begründung wird verworfen. Anthropologische Wende bedeutet, daß alle Begründung im Menschen selbst, in seinem 'inneren Erleben' bzw. in seiner Wahrnehmungsstruktur zu finden ist.

## 2. Der subjektive Wahrheitsbegriff

Das Kant'sche Verständnis der Wahrheit setzt entweder den Gegenstand der Vorstellung oder aber die Vorstellung dem Gegenstand voraus. In vielen Bereichen der Realitätswahrnehmung reicht dieser Zusammenhang aus, um zu einer Erklärung zu gelangen. Doch scheitere, so Fries, dieses Verfahren, sobald der Vorstellung kein realer Gegenstand entspreche. Kant setze nun dieser Vorstellung einen 'transzendentalen' Gegenstand voraus, wisse jedoch nicht, ob dieser Gegenstand "in uns oder außer uns sei, ob er nach irgendeiner Kategorie gedacht werden könne." (56) Fries meint hingegen, daß Erkenntnis und Wahrheit 'nie mit ihren Gegenständen zu vergleichen' seien, sondern daß es auf die Selbstbeobachtung der Vernunft ankäme. "Anstatt objektiv durch den Verstand die allgemeinsten Formen der Vernünftigkeit unserer Erkenntnis aus dieser heraus zu skelettieren, bleiben wir subjektiv bei der inneren Selbstbeobachtung unserer Vernunft, und sehen zu, wie die Erkenntnis als ihre (der Vernunft - Ref.) Tätigkeit notwendig organisiert sein muß." (57)

Nach Fries beginnt somit alle Erkenntnismöglichkeit des Menschen bei seiner Selbstbeobachtungsfähigkeit, da die Grundsätze unserer Erkenntnis in den Qualitäten unserer Vernunft zu finden sind. Selbstbeobachtung heißt damit die Beobachtung der Vernunft, da die Vernunft dem Selbst als inhärent angesehen wird. Bloching meint, das Subjekt werde der Sache vor- und übergeordnet. So bleibe die Freiheit des Subjektes gewahrt, und es sei nicht auf das sich Darbieten der Sachen

angewiesen und werde vom Zwang der Sach- und Nützlichkeit befreit. "Es ist also hier zunächst nicht von dem Sein der Dinge, sondern nur von der Zusammenstimmung meiner Beobachtung und Einsichten s u b j e k t i v zur Einheit und Notwendigkeit der Erkenntnis meiner Vernunft die Rede." (58)

Um dieses Verhältnis des Subjektes zu seiner Vernunft besser zu verstehen, ist es notwendig, sich den von Kant abweichenden Begriff der Vernunft bei Fries genauer anzusehen.

### 3. Vernunft und Verstand

Im Vorwort zu seiner 'Psychischen Anthropologie' macht Fries auf seinen von Kant und Platner sich unterscheidenden Begriff der Vernunft und des Verstandes aufmerksam: "Ich habe über das, was er und Kant lehrte, den hier geltend gemachten Unterschied von Vernunft und Verstand und die ganze Theorie des Verstandes hinzugegeben." (59)

Wie unterscheidet er nun zwischen diesen Begriffen? Um zu verstehen, was Fries unter dem Begriff der Vernunft zusammenfasst, muß von dem gewöhnlichen Gebrauch dieses Wortes abstrahiert werden. Bei Fries ist die Vernunft keine Eigenschaft des Bewußtseins, sondern seine wesentliche Qualität. Der Mensch kann nicht mehr oder weniger 'vernünftig' sein, sondern er ist aus der Organisation seines Bewußtseins heraus immer schon i n der Vernunft. (60) Wir können von daher auch nach Fries uns keine Vernunft aneignen, weil sie uns immer schon eigen ist, also können wir sie nur in uns erkennen. Die Kategorien unserer Erkenntnis und unseres Denkens entsprechen den Gesetzen unserer Vernunft. Die Selbstbeobachtung, d.h. die Beobachtung unserer Vernunft in uns führt uns zu diesen Kategorien.

Der Verstand hingegen ist die aktive Kraft unseres Bewußtseins. Er ist die Kraft der Selbstbeherrschung und die 'innere Gewalt des Willens über uns selbst'.

#### a. Die formale Apperzeption der Vernunft

Die formale Apperzeption der Vernunft, die Kant zuerst beschrieben hat, ist auch die Grundlage des Vernunftbegriffes bei Fries. Fries meint auch hier gegen Kant, daß dieser ihre psychologische Verursachung verleugne.

Die Vernunft ist selbsttätig und spontan, d.h. jede innere oder äußere Wahrnehmung wird unmittelbar in das Ganze des Bewußtseins integriert, so daß das Bewußtsein seine Einheitlichkeit durch keine Irritation verlieren kann. Diese Integrationsfähigkeit der Vernunft erfolgt nicht als ein summarischer Speichervorgang, sondern ist aufgrund ihres abstrakten Ordnungsprinzips möglich. Fries veranschaulicht diese Selbsttätigkeit der Vernunft mit folgendem Beispiel:

"Das Licht wirft seine mannigfaltigen Bilder von Gegenständen an den Spiegel und auf ähnliche Art in das Auge des Menschen. Aber am Spiegel ziehen die Bilder vorüber, jede Stunde zeigt vielleicht andere, und keine Stunde behält die Erinnerung der Vorigen. Im Geiste hingegen ist die Erkenntnis des Gegenstandes so gegeben, daß sie uns in Erinnerung bleibt, sowie sie nur einmal durch das Auge veranlaßt war. Ferner der Spiegel kann teilweise erleuchtet werden, die rechte Seite zeige die glänzendsten Farben, so wird die linke finster danebenliegen bleiben, wenn sie nicht auch vom Lichte getroffen wird. Die Teile des Spiegels haben keine Assoziation untereinander. In der Einheit des Geisteslebens hingegen kann man keine so getrennten Anregungen machen, sondern Vorstellungen, Begierden und Bestrebungen gehören dem einen innig verbundenen Leben, was den einen Teil belebt, muß auch auf den anderen hinüber wirken." (61)

Diese Assoziations- und Integrationsfähigkeit der Vernunft erfolgt nun nach 'formalen' Gesetzmäßigkeiten. Jede substantielle, konkrete oder 'materiale' Anschauung wird durch die Vernunft im Bewußtsein auf ihre formale Struktur reduziert.

Dadurch entsteht die 'reine Anschauung des Raumes und der Zeit', die die Mannigfaltigkeit und Konkretheit der einzelnen Anschauung in sich enthält. Fries nennt dies das Vermögen der 'mathematischen Anschauung', da jede reale Größe auf eine formale Größe zurückgeführt wird. (62)

Die Allgemeingültigkeit unserer Wahrnehmungen (63) bedingt ein solch 'ursprüngliches Verhältnis', das durch die formale Struktur unserer Vernunft gegeben ist. Sie kann demnach auch keine Leistung unseres Bewußtseins sein, sondern muß als eine Eigenschaft des Apperzeptionsaktes aufgefasst werden.

Fries schreibt nun: "Die Annahme einer solchen ursprünglichen formalen Apperzeption ist der oberste Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntniskraft, und somit das höchste Prinzip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß." (64) Um nun aber tatsächlich zu einer Erkenntnis zu gelangen, muß der Mensch auch in der Selbstbeobachtung sich seines aktiven Verstandes bedienen. Denn erst durch diesen wird die Erkenntnismöglichkeit, die in der Vernunft verborgen liegt, ins tätige Bewußtsein gehoben.

#### b. Reflexion und Willkürlichkeit des Verstandes

In der Kant'schen Philosophie wird Verstand als das Vermögen der 'reinen Begriffe und Urteilsformen' und Vernunft als Vermögen des 'Schliessens', d.h. der Erkenntnis aus Prinzipien und Ideen, erklärt. Fries verläßt diese Unterscheidung und bestimmt die Vernunft als 'Selbsttätigkeit des Erkenntnisvermögens', als 'unmittelbare Spontaneität'. Der Verstand hingegen ist die aktive Tätigkeit des Bewußtseins, um die Organisation der Vernunft zu erkennen. "Der willkürlich tätige Verstand ist nur das höhere Vermögen der Selbsterkenntnis, durch welches wir uns der Tätigkeit jener unmittelbaren Spontaneität der Vernunft bewußt werden, welche jede Vernunft in sich hat, deren sie sich aber nur künstlich in der Aus-

bildung des Denkens bewußt werden kann." (65) Denken und Reflektieren sind Leistungen des Verstandes und damit des 'höheren Selbstbewußtseins', das die Realität des 'Ich' schafft. Dieses höhere Selbstbewußtsein im 'Ich denke' erhebt uns über die Instinkthaftigkeit des Tieres. Es läßt uns zum Herrn unserer Wahrnehmung und Handlung werden und ist die Voraussetzung unserer 'Bildungsfähigkeit' und der Möglichkeit unserer 'Selbstgestaltung'.

Ein erstes Attribut des Reflexionsvermögens ist ihre Fähigkeit, die Aufmerksamkeit willentlich zu lenken. "Wir können der Aufmerksamkeit nicht nur willkürlich eine bestimmte Richtung geben, sondern sie auch mehr oder weniger anspannen." (66)

Zweitens kann die Reflexion willkürlich in das Erinnerungsvermögen greifen und dadurch zu Vorstellungen gelangen.

Drittens ist sie durch abstrakte Negations- und Kombinationsformen, d.h. durch eine 'logische Vorstellungsart' in der Lage, über das Gegebene zusätzliche Gedankeninhalte herzustellen. "Alle Willkürlichkeit im Vergleichen und Urteilen kommt auf zwei Vermögen zurück: willkürliches Kombinieren der gegebenen Vorstellungen zum Urteil ... und willkürliches Negieren im Denken ... daß wir uns zu allem, was wir erkennen, die Negation desselben hinzudenken können, folgt aus einer eigentümlichen Beschaffenheit unserer Vernunft, daß wir aber uns diese Negation denken, wenn wir wollen, hängt von der Richtung der Aufmerksamkeit auf diese Vorstellungsart ab." (67)

Zwischen den Begriffen der Vernunft und des Verstandes integriert Fries in seiner anthropologischen 'Kritik' den Begriff des 'intuitiven Erfassens', der sowohl eine gewisse Verwandtschaft seines Denkens zu Jacobi zeigt, als auch als ein Residuum seiner Herrnhuter Zeit aufgefasst werden kann.

#### 4. Das intuitive Erfassen

Wir haben im Zusammenhang seiner Lebensbeschreibung das Zinzendorf'sche Theorem des Religionsverhältnisses als einer 'Herzensangelegenheit' erwähnt. Außerdem gibt uns Fries in seinem Nachlaß selbst an, daß Jacobis ästhetisch-philosophische Romane in seiner Jugend einen großen Einfluß ausübten, wiewohl er jegliche Einwirkung auf sein eigenes Denken verleugnet.

Fries, der in seiner Kindheit immer schon die Geborgenheit des elterlichen Hauses vermisste, suchte schon frühzeitig im Denken einen möglichst sicheren Halt. Dieser kam weder von der Theologie, deren Aussagen ihm zu unbestimmt waren, noch von der Philosophie, die ihm zuerst als verworren erschien. Einen Halt fand er eher in der Mathematik, die ihm einleuchtend und klar vorkam. Später kam die Kant'sche Philosophie hinzu, deren Ähnlichkeit zum mathematischen Denken ihm am meisten imponierte.

Nun ist 'Exaktheit' und 'Evidenz' einer Wissenschaft eine Quelle, die Sicherheit im Denken verspricht, jedoch nicht die Einzige. Wir können im gesamten Fries'schen Denken sehen, daß er über das Postulat einer evidenten Wissenschaft hinausgegangen ist und den Begriff der Intuition bzw. des 'Wahrheitsgefühls' in seine Philosophie integrierte.

##### a. Das Problem der Gewißheit

Eine anthropologisch-psychologisch begründete Philosophie bewegt sich ihrem Anspruch gemäß im Spannungsfeld der Differenz zwischen dem 'Selbstgegebensein' und dem 'Selbstmachen'. (68) Im Selbstgegebensein teilt sich uns etwas unmittelbar und ohne unser 'Zutun' mit. Es ist damit 'unbezweifelbar, aber keineswegs klar eingesehen'. (69) Es vermittelt Gewißheit ohne Begründung. Das 'Selbstmachen' hingegen ist mittelbares, methodisch-begründetes Erfassen, wo keine Ge-

wißheit vorliegt, sondern diese hergestellt werden soll.

Gewißheit in der Erkenntnis ist dem Menschen zumindest auf diese zwei Arten möglich, nämlich als unmittelbares 'Wahrheitsgefühl' und als methodische 'Reflexion'. Keineswegs dürfe man jedoch, so Fries, daraus eine Wahrheit des Gefühls und eine des Verstandes machen, da es nur eine Wahrheit geben könne, - der Mensch allerdings mehrere Wege zu ihr habe.

#### b. Fried. Heinr. Jacobi und der intuitive Verstand

Bei aller Beteuerung Fries', keine gedankliche Verwandtschaft mit dem dreißig Jahre älteren Freund Jacobi zu haben, glauben wir dennoch, daß ein Zweig der Fries'schen Philosophie auf die Kant'sche 'Kritik' zurückgeht und der zweite auf F. H. Jacobi.

Jacobi habe, so Fries, mit 'durchgreifendem Scharfsinn' den Fehler des logischen Dogmatismus eingesehen. Dieser bestritt die unmittelbar 'selbstgegebenen' Voraussetzungen eines jeden Beweises. "Kein Beweis kann also ein erstes Begründungsmittel der Wahrheit werden, sondern alle erweisliche Wahrheit muß auf unmittelbaren ersten Wahrheiten ruhen, welche nur in Glaube und Offenbarung gewiß sind." (70)

Fries anerkennt also bei Jacobi seinen Begriff der 'unmittelbaren Gewißheit', wirft ihm jedoch vor, sich der 'schulmäßigen Aufgabe' nicht gestellt zu haben, dieser richtigen Einsicht nachzugehen. Statt dessen "gefiel er sich nur darin, seine philosophischen Herzensangelegenheiten (sic!) rednerisch auszuschmücken." (71)

Es erscheint uns, daß diese einerseits freundschaftliche und andererseits scharfe Herabsetzung Jacobis, den er anderswo gegen Schelling verteidigt, (72) eine persönliche und eine sachliche Ebene hat.

Der sachliche Vorwurf, den wir hier nicht weiter untersuchen können, besteht darin, daß Fries meint, Jacobi habe seine

durchaus richtige Einsicht des primären intuitiven Wahrheitsbezuges nicht in die Vernunftkritik integriert, und von daher sei ihm ein genaueres Verständnis der Kant'schen Kritiken nicht gegeben. Der persönliche Bezug, so meinen wir, liegt darin, daß Fries die Herkunft seines 'Wahrheitsgefühls' aus dem Begriff der 'unmittelbaren Gewißheit' bei Jacobi verleugnet.

So schreibt Jacobi: "Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. ... Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, das wir schon mit Gewißheit schon erkennen? Diese führt zu dem Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist." (73)

Die Gewißheit, die bei Kant an der methodischen Erkenntnis orientiert ist, 'nämlich an der Vollständigkeit des Zusammenhangs', ist bei Jacobi in erster Linie auf eine intuitive Evidenz zurückzuführen. "Ich verstehe unter dem Ausdruck Intuition, anschauende Erkenntnis, jede individuelle Vorstellung in der Seele, ihr Gegenstand sei materiell oder immateriell, und von dieser anschauenden Erkenntnis behaupte ich, daß aus ihr alle und jedwede andere Erkenntnis fließe und auf sie hinauslaufe." (74)

#### c. Der Begriff des 'Wahrheitsgefühls' bei Fries

Kant habe durchaus richtig die Empfindung vom Gefühl zu trennen gewußt, jedoch die Bedeutung des Gefühls auf die Unterscheidung von Lust und Unlust beschränkt. Diese Differenzierung reiche nicht aus, da der Mensch über ein 'Wahrheitsgefühl', ein 'Schönheitsgefühl', ein 'sittliches Gefühl'

verfüge, die in das Ganze des Erkenntnisprozesses miteingegliedert werden müssten. Wichtig sei es auch, das Gefühl vom Sinne auseinander zu halten und es nicht, wie die Empiristen, als Ergebnis des Sinnes anzusehen.

Denn indem wir das Fühlen dem Schließen entgegensetzen, ordnen wir es der Urteilkraft zu. "Der Schluß enthielt die Erzeugung eines Urteils mittelbar aus anderen, und zwar so, daß ich mir des Aktes dieser mittelbaren Vorstellung wieder bewußt bin. Das Gefühl hingegen erzeugt sein Urteil unmittelbar." (75) Das Gefühlsvermögen sei die unmittelbare Tätigkeit der Urteilkraft. Im Gegensatz zur Empfindung (76) sei es jedoch subjektiv und seine Prämissen, aus denen heraus Vorstellungen resultieren, blieben im Dunkeln.

Dieser Begriff des unmittelbaren Wahrheitsgefühls geht sowohl in die Ethik als auch in die Religionsphilosophie Fries' ein. (77) Die grundsätzliche Bedeutung dieser Kategorie schränkt andererseits ihren subjektiven Charakter ein. So ist das 'sittliche Gefühl' einerseits ein subjektives Attribut einer Person, andererseits jedoch der Konsens einer kulturellen und sozialen Entität.

#### d. Natur und Idee

Die Theorie des Wahrheitsgefühls einerseits und die Reflexionsfähigkeit des willkürlichen Verstandes andererseits eröffnen die Dichotomie zweier Welten, in deren Zwischenraum sich die Subjektivität des Menschen entfaltet. Diesen 'zwei Welten' entspricht die Differenz von Natur und Idee.

"Natur, wozu er Wissen, Begriff, Wissenschaft, Endlichkeit, Beschränktheit, Bedingtheit, Unvollendbarkeit, Erscheinen, zählt und Idee, wozu er Glaube, Gefühl, Ahnung, Unbeschränktheit, Unbedingtheit, Ewigkeit, Sein an sich, Seele, Gott, Welt, Freiheit und Unsterblichkeit rechnet, sind unvermittelbar." (78)

Die anthropologische Fundierung der Philosophie versucht nun diese Unvermittelbarkeit durch den zentralen Begriff des Subjektes in ein Theorem einzufangen. Die Regulative des Idealen und die heuristischen Maximen der Naturwissenschaft sind für Fries zwar scharf getrennt, im Subjekt jedoch wieder vereint. Das Prinzip, auf welches die Trennung zurückgeführt werden müsse, sei der Mensch. Durch ein einziges Kriterium lasse sich diese Trennung jedoch nicht erklären, man könne sie im Gegenteil nur methodisch untermauern.

"So wird es der höchste Zweck der Metaphysik, die Nebenordnung und Unterordnung dieser verschiedenen Weltansichten zu zeigen und deutlich zu machen, wie sie alle dazu dienen, die notwendigen wissenschaftlichen Gesetze der Erscheinungen der Dinge den notwendigen Wahrheiten des Glaubens unterzuordnen." (79)

Die Unterschiedlichkeit der Prinzipien, die jeweils die Bereiche der Natur und der Ideen uns in Form von Erkenntnissen vermitteln, entsprechen methodischen Regeln der Wahrheitsfindung. 'Abstraktion' und 'Spekulation' einerseits, 'anthropologische Deduktion' und 'induktives Verfahren' andererseits sind die Elemente der Fries'schen Methodologie.

## 5. Methodenlehre der anthropologischen Vernunftkritik

### a. Beweis, Demonstration und Deduktion

In der Wissenschaft muß davon ausgegangen werden, daß jede Aussage einem Urteil entspricht, welches seinerseits eine Rechtfertigung benötigt. Nach Fries, der sich hier weitgehend auf Kant beruft, gibt es dreierlei Möglichkeiten dieser Rechtfertigung, nämlich durch den Beweis, - d.h. der Begründung eines Urteils durch andere, schon gefällte und angenommene Urteile, der Demonstration, - bei der irgendein Urteil durch Anschauung belegt wird, oder aber durch die Deduktion, - d.h. der Ableitung aus den Begriffen der Vernunft.

Beweis, Demonstration und Deduktion entsprechen als Begründungsmodalitäten der Erkenntniseinteilung in empirische (aus der Empfindung stammend), mathematische (aus reiner Anschauung) und philosophische (aus blossen Begriffen).

Grundsätzlich werden, ebenfalls auf Kant zurückgehend, zwei Erkenntnisarten unterschieden, nämlich die assertorische, welche aus der Erfahrung und Empfindung stammt, und die apodiktische, welche die Erkenntnisse der reinen Vernunft auf der reinen Anschauung darstellt.

Die Kombination der einzelnen Erkenntnisarten mit den möglichen Begründungsmodalitäten ergibt nun folgendes: "Die empirische Erkenntnis ist demonstrel und zugleich assertorisch, da sie auf der in der Sinnesanschauung gegebenen einzelnen Anregung beruht. Die mathematische ist dagegen demonstrel und apodiktisch zugleich, da die Anschauung, auf welche sie sich gründet, in der produktiven Einbildungskraft als der Selbsttätigkeit der Vernunft ihr eigenes Gesetz hat. Wir beobachten zwar diese Erkenntnis mit Hilfe der Reflexion, aber die Quelle ihrer Gesetzmäßigkeit ist die Anschauung selbst. Die philosophische Erkenntnis endlich ist diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden. Sie ist also durchaus diskursiv und apodiktisch." (80)

In der weiteren Differenzierung der Begriffe Beweis, Demonstration und Deduktion behauptet Fries, die meisten Philosophen würden Wahrheit mit Beweisbarkeit gleichsetzen. Wo seien aber die Prämissen für die 'Ewigkeit', die 'Freiheit des Willens' oder aber die 'Gottes' zu beweisen? Man dürfe die Begründung eines Urteils nicht mit seinem Beweise verwechseln. Jeder Beweis bestünde aus Schlüssen, jeder Schluß sei jedoch die Ableitung eines Urteils aus einem anderen. Woher sollten also die Grundurteile stammen, die nicht wiederum auf ein anderes Urteil zurückführbar wären?

Im eigentlichen Sinne lassen sich nur mittelbare Urteile,

die sich auf andere Urteile beziehen, beweisen. Letztlich bestehe allerdings alle Wahrheit aus unmittelbaren Urteilen, die auf Grundsätze zurückführbar seien und sich nicht beweisen liessen. Die Annahme solcher Grundsätze geschehe entweder durch eine unmittelbare Erkenntnis, die wir der Anschauung entnehmen und durch Demonstration begründen, oder aber sie werde durch Reflexion erworben.

Diese durch Reflexion erworbenen Erkenntnisse sind philosophisch zu nennen und im eigentlichen Sinne apodiktisch und nicht anschaulich. Der methodische Weg der Reflexion ist aber die Deduktion.

Apodiktische Gesetze, wie z.B. die Beharrlichkeit der Substanz oder die Kausalität von Ursache und Wirkung sind unmittelbare Erkenntnisse, die in unserer Vernunft liegen. Wir müssen diese Gesetze in unserer Vernunft aufweisen und können sie nicht eigentlich beweisen. Diese Aufweisung der Grundsätze in unserer Vernunft nennt Fries Deduktion. (81)

#### b. Regression und Spekulation

Fries betont immer wieder, daß philosophische Erkenntnisse im eigentlichen Sinne keine neuen Erkenntnisse sind, sondern dem Denken des gemeinen Menschen zugrundeliegen. Aufgabe des Denkens sei es, ihre allgemeinen Voraussetzungen ins Bewußtsein zu führen. Dies geschehe durch die Methode der Regression und der Spekulation.

Man beginne hierbei nicht bei den Gründen und gelange zu den Folgen, sondern leite aus den Folgen durch die zergliedernde Methode des Regresses die Gründe ab. Die Regression, die ähnlich wie die Induktion vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt und den einzelnen Gedanken bis zum Prinzip seiner philosophischen Erkenntnis zergliedert, unterscheidet sich von der Deduktion darin, daß sie uns über unsere Vernunft aufklärt, während in der Deduktion die Rechtfertigung eines Schlusses aus dem Gesetz der Vernunft erläutert wird.

Die Philosophie ist vor allem Spekulation, d.h. Einsicht in die Gesetze der Vernunft. Die Spekulation ist bei Fries im Gegensatz zu Kant stärker subjektiv-anthropologisch bzw. psychologisch gewendet. "Spekulation ... ist diejenige willkürliche Bestimmung des empirischen Denkens, wodurch reine Vernunftwissenschaft gesucht wird. Jede Wissenschaft oder jeder Teil einer solchen ist nämlich Erzeugnis der Spekulation, wenn sie keine äußere Erfahrung und Spekulation in engerer Bedeutung, wenn sie auch keine reine Anschauung hat, aus der sie ihre Erkenntnisse schöpft .... Sie (die Spekulation) ist gleichsam ein scharfes inneres Auge, durch dessen Beobachtungen Vorstellungen zergliedert werden, die noch nicht zergliedert waren." (82)

Spekulation, Regression und Deduktion (83) sind Methoden der Vernunftkritik, d.h. der Erkennung dessen, was die Vernunft an Gesetzmäßigkeiten aufweist, die unserem Denken zugrunde liegen. Diese Verfahren sind bei Fries anthropologisch gewendet, d.h. ihr Ausgangspunkt ist die Selbstbeobachtung der 'inneren Erfahrung'.

Davon unterschieden werden muß die Induktion, die die Methode der reinen empirischen Forschung ist.

### c. Das induktive Verfahren

Obwohl Fries ganz im Geiste Kants den naiven induktiven Wissenschaftsbegriff der Empiristen ablehnte, warnte er vor zu eiligen Urteilen; diese müßten in Aberglauben enden, da sie den müßigen Weg empirischer Forschung scheuten.

Induktion sei dort in der Wissenschaft vonnöten, "wo die Spekulation nicht mehr im stande ist, uns die philosophischen und mathematischen Gesetze bis zur Unterordnung der einzelnen Erfahrungen genau anzugeben, um zu versuchen, ob wir nicht umgekehrt aus den untergeordneten Fällen die übergeordnete Regel erraten können." (84)

Zwar unterliege alle empirische Erkenntnis einem allgemeinen Gesetz, doch seien wir oft nicht dazu in der Lage, dieses zu erkennen. Oft unterliege man dann dem Wunsch, sich von unbewiesenen 'leitenden Maximen' verführen zu lassen, die voreilige Erklärungen brächten. "In der Wissenschaft tut dies Haschen nach Erklärungen den größten Schaden. Es zieht von der Beobachtung ab, läßt ungeduldig eine voreilige Übersicht des Ganzen verlangen, und verwickelt in willkürliche Hypothesen, welche bald soweit führen, daß man Sicheres und Unsicheres nicht mehr zu trennen weiß, und die willkürliche Erklärung als Tatsache unterschiebt. In den Naturwissenschaften gelingt es nur Wenigen, sich von dem unendlichen Apparat zum Erklären loszumachen, um vor der Erklärung doch nur erst zu wissen, was erklärt werden muß." (85)

Wir wissen, daß das induktive Forschungsverfahren als der Ableitung des allgemeinen Prinzips aus der einzelnen Beobachtung, in den Naturwissenschaften seit dem neunzehnten Jahrhundert dominiert. (86) Dem klassischen Induktionsprinzip der englischen Empiriker wird jedoch der Vorwurf gemacht, der Induktion als Methode eine Selbständigkeit zuzubilligen, die sie eigentlich nicht besitze. Die Induktion erhalte ihre Beweiskraft letztlich nur durch die in unserer Vernunft liegenden Gesetze. Sie solle daher "den Erfahrungswissenschaften dienen, um empirische Naturgesetze zu erforschen, während die kritische Methode uns wahrhaft über unsere philosophische Erkenntnisse aufklären ... kann." (87)

### C. Die psychische Anthropologie

Das Programm der psychischen Anthropologie, die Fries unter dem Titel 'Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes' herausgibt, umschreibt er folgendermaßen: "Wir haben es also hier nur

mit der psychischen Anthropologie zu tun, so wie diese sich einzig mit dem menschlichen Geiste als Gegenstand der inneren Erfahrung beschäftigt, wir gehen hier von einer inneren Experimentalphysik aus, deren Versuche und Beobachtungen jeder an sich selbst macht, und suchen dadurch zu einer inneren Naturlehre als einer Theorie der Vernunft zu gelangen.... In dieser Beschränkung auf den menschlichen Geist haben wir also das Thema der Erfahrungsseelenkunde oder psychischen Anthropologie." (88)

Die psychische Anthropologie als ein Teil der Naturlehre des Menschen (89) untergliedert Fries in zwei Hauptteile. Im ersten Teil findet die 'Beschreibung der Theorien des menschlichen Geistes nach seinen Vermögen' statt. Der zweite Teil behandelt die Wechselwirkung des Geistes mit dem Körper, die Lehre von den Geisteskrankheiten und die Charakterologie.

Im ersten 'theoretischen' Teil wird die Vermögenspsychologie nach vernunftkritischen-anthropologischen Kriterien behandelt, wie sie im Abschnitt über die Philosophie Fries' erläutert wurden. Der zweite, spezielle, auch klinische Teil, setzt im Verständnis die theoretischen Erläuterungen voraus.

## 1. Die Vermögenspsychologie

"Jede innere Wahrnehmung, jedes Bewußtsein zeigt mir Tätigkeiten meines Ichs, welche Äußerungen der Vermögen desselben sind. Es ist falsche Spitzfindigkeit, welche eine unmögliche Abstraktion fordert, diese Geistestätigkeiten ohne Geistesvermögen denken zu wollen." (90)

Unter Geistesvermögen versteht Fries in Anlehnung an Kant, Platner und Hoffbauer, die anthropologischen Grundkategorien, aus deren Zusammenspiel sich der menschliche Geist bildet. Der Gegenstand der anthropologischen Psychologie beruht auf der Untersuchung der 'inneren Erfahrung'. Die Geistesvermögen sind nicht nur die Möglichkeit der 'inneren Erfahrung',

sondern auch die Ursache der Tätigkeit des Geistes.

Der Mensch ist mit Vernunft ausgestattet und kann sich selbst über die Grenzen der Natur deuten. Er ist ein frei handelndes Wesen, hat Rechte, ist einer Tugend zugänglich und besitzt die Fähigkeit, sich einer Sache willentlich zu bemächtigen.

Die Würde des Menschen kann nach Fries nicht im Körperlichen gesucht werden, sondern nur in der "inneren geistigen Selbsterkenntnis, welche jedem Menschen sein Ich, sein Selbst und dessen innere Tätigkeit zu erkennen gibt". (91) Die Körperlichkeit ist den Gesetzen der Trägheit unterworfen, während der Geist durch Vorstellen, Lustgefühle und Begierden diese Trägheit überwinden kann. Die 'unmittelbaren Lebensäußerungen' als Ausdruck der Geistestätigkeiten und -vermögen ermöglichen die Überwindung der körperlichen Trägheit.

Fries unterscheidet unter den Geistesvermögen angeborene und erst im Leben erworbene Fertigkeiten. Prinzipiell müsse jedoch zwischen drei Grundvermögen differenziert werden, nämlich Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft.

#### a. Über das Erkenntnisvermögen

"Erkenntnisse", so schreibt Fries, "sind eine Art ursprünglicher von keiner andern abzuleitender Geistestätigkeit". (92) Sie entsprechen Vorstellungen existierender und nicht existierender Dinge. Sie können durch reine Anschauung, reflexive Methoden oder aber empirisch gewonnen werden. In der menschlichen Vorstellungsweise liegt aber der Erkenntnis eine 'unmittelbare Erkenntnisweise' zugrunde, "bei welcher die gesunde Vernunft das Vertrauen besitzt, es sei Wahrheit in ihr.... Diese Überzeugung ruht auf gar keinen Gründen, sondern ist eine unmittelbare Tatsache unseres Geisteslebens, welche nur durch das Selbstvertrauen der Vernunft gilt." (93) Jeder Mensch mit 'gesunden Sinnen' sehe voraus, daß die Din-

ge, die er wahrnehme, auch existierten. Diese grundsätzliche Anerkennung der Evidenz (94) unserer Wahrnehmungen entspricht der 'unmittelbaren Erkenntnisweise' und ist das Wesen des Erkenntnisvermögens. So heißt auch 'Selbstvertrauen der Vernunft', Vertrauen in die Wahrnehmung unserer Sinne. Die Evidenz der 'unmittelbaren Erkenntnisweise' gilt als ein Axiom der psychischen Anthropologie, da über die Richtigkeit oder Falschheit unserer Wahrnehmungen ein grundsätzlicher Konsens herrschen muß.

#### i. Bewußtsein und Selbsterkenntnis

Aus der 'unmittelbaren Erkenntnisweise' resultiert im Subjekt ein Zustand der Bewußtheit. Insofern Erkenntnisse an Vorstellungen gebunden sind, sind sie auch an die Vergegenwärtigung äußerer und innerer Wahrnehmungen gekoppelt, was wir dann Bewußtsein nennen. Bewußtsein ist aber in erster Linie auf dieser Stufe der 'unmittelbaren Erkenntnisweise' das Bewußtsein seiner selbst. Die erste Bildung der Selbsterkenntnis ist das Selbstbewußtsein, welchem das Vermögen des 'Ich bin' zugrunde liegt. "Diese Bildung der Selbsterkenntnis oder der Besonnenheit, in welcher der Mensch eigentlich seiner selbst Meister wird, ist die Grundlage aller Geistesbildung und daher uns von höchster Bedeutung." (95)

#### ii. Aufmerksamkeit und Intensionalität

Das Bewußtsein kann sich über die Aufmerksamkeit stets ein inneres oder äußeres Objekt vergegenwärtigen. Besonnenheit ist die Fähigkeit der intentionalen Wendung des inneren Sinnes. Aufmerksamkeit und Intensionalität sind in Bezug auf die 'unmittelbare Erkenntnisweise' sowohl von willkürlicher, als auch von unwillkürlicher Qualität.

#### b. Über das Gemütsvermögen

Das Vermögen des Gemütes oder auch des 'Herzens' gibt uns die Gefühle der Lust und Unlust, vermittelt uns den Wert oder Unwert der Dinge oder aber bestimmt das Wohlgefallen

oder Mißfallen an einer Sache. "Jedes Lustgefühl am Angenehmen, Schönen oder Guten ist zunächst eine Vorstellung, eine Erkenntnis, eigentlich eine Tätigkeit des Selbstbewußtseins und bei denkender Auffassung also der Urteilskraft." (96)

Jede Vorstellung des Bewußtseins bzw. jede Erkenntnis ist mit den Qualitäten des Gemütes besetzt. Die Frage nach dem allgemein Schönen oder Guten bildet sich ebenfalls über das Grundvermögen des Gemütes aus. Die Arten des Gemütes sind jedoch an die sinnliche Anregung gebunden. Dabei müsse vor allem an den Trieb zur Selbsterhaltung, wie der Geschlechtstrieb, der Ernährung, dem Bedürfnis nach Bewegung, nach Wärme und Schlaf gedacht werden. Diese elementaren Bedürfnisse vermittelten uns die ursprünglichsten Gefühle von Schmerz und Befriedigung.

Die "Selbstaffektion des Geistes in seiner inneren Tätigkeit, d.h. wie die Gemütsbewegungen selbst hemmend oder befördernd auf unsere Lebenstätigkeit einwirken", (97) wird als eine zusätzliche Gemütsfunktion beschrieben. So sei der Zorn eine kraftvolle Äußerung des Bewußtseins im Gegensatz zum Ärger, der eine lähmende Gemütsaffektion sei.

Im weiteren gebe es noch die Triebe der Geselligkeit und Tätigkeit, die ebenfalls Qualitäten des Gemütsvermögens seien. Dies alles existiere jedoch nicht isoliert voneinander, sondern produziere in seiner Gemeinsamkeit ein 'Lebensgefühl', in welchem wir uns eigentlich in jedem Augenblick wohl oder unwohl fühlen, d.h. also, unsere Befindlichkeit wahrnehmen.

### c. Über die Tatkraft

Der Tatkraft geht entweder ein sinnlicher oder ein verständiger Entschluß voran, der im Wollen als einem "Vermögen nach der Vorstellung von Regeln zu handeln" seinen Ausdruck findet. Dem Entschluß und dem Wollen kommt als dritte 'Anlage' für die Tatkraft das Können hinzu, das "durch die Begierde ins Spiel gesetzt werden soll!" (98)

Geschicklichkeit und technische Kunst werden als Attribute des Könnens beschrieben und sind sicherlich durch Anlage und Erwerb geprägt. Da sie aber erst durch die Begierde ins Spiel geraten, liegen Können und Wollen unmittelbar nebeneinander. "Der Mensch tut also, was er kann, und in dieser willkürlichen Handlung ist die Einheit seiner ganzen Geistestätigkeit. Das menschliche Leben gehört eigentlich dieser verständigen Willkür an, die sich in äußeren Taten zeigt, welche aber nur der Erfolg der inneren Tat der Entschliesung und Gesinnung sind." (99)

Die Vermögenspsychologie Fries' kulminiert nicht zufällig im Begriff der Tatkraft, denn erst jetzt werden alle Fähigkeiten und Anlagen des Menschen zu einem veräußerten Akt und damit zu schöpferischer Gestaltung. In der Willkürlichkeit der Bewegungen ist das erste und körperliche Ereignis der Tatkraft gegeben, dem sich die verständige Kraft der Selbstbeherrschung hinzugesellt. Denn nicht die Erkenntnis allein, das Begehren oder die Lust, sondern erst die Tat schafft Wirklichkeiten und auch die 'Freiheit unserer Willkür'. "Die verständige Willkür ist unsere eigene Kraft, was durch diese geschieht, geschieht mit Selbstbestimmung, also frei, und wird dem Menschen als s e i n e Tat zugerechnet." (100)

## 2. Einheit und Allgemeinheit

Wir haben weiter oben die für Fries wichtige Unterscheidung zwischen der Vernunft als der Selbsttätigkeit des Geistes und dem Verstand als der willkürlichen Kraft der Selbstbeherrschung dargestellt. Diese Unterscheidung, die Fries seiner ganzen psychischen Anthropologie zugrunde legt, begegnet uns in verschiedenen Varianten. Ausgangspunkt sollen uns jetzt zwei Bestimmungen dieser Begriffe - Vernunft und Verstand - sein, die für die psychische Anthropologie und die daraus resultierenden Psychopathologie grundlegend sind.

Es handelt sich um die von Fries betonte **E i n h e i t** der Vernunft und um die Zweckgerichtetheit des Willens im Verstande. Wir werden sehen, daß diese Voraussetzungen auch unausgesprochen in jeder psychischen Anthropologie enthalten sein müssen, da sie notwendige Kategorien zur 'Beurteilung' jeglicher geistigen Prozesse sind, seien diese 'normaler' oder 'pathologischer' Natur.

Es entspricht dem Anspruch des Philosophen Fries, sich mit den metaphysischen Bedingungen des 'Psychischen' zu beschäftigen, die immer schon in unserem Denken und Handeln liegen.

#### a. Die Eine Wahrheit

Aus der 'Evidenz der Sinneswahrnehmungen' und aus der Tatsache der 'formalen Apperzeption' (101) unserer Vernunft, folgt, wie wir weiter oben betonten, die Vereinheitlichung des Erkannten im erkennenden Bewußtsein. So schließt auch Fries: "Der allgemeine Erklärungsgrund aller psychologischen Theorien liegt in der Einheit der Vernunft.... Der Grundgedanke für die Theorie der Vernunft ist daher eben dieser, daß es in der menschlichen Erkenntnis ein solches unmittelbares Ganzes gebe, welches durch die notwendige Einheit der ursprünglichen formalen Vernehmung bestimmt werde." (102)

Einheit der Erkenntnis ist. Einheit als Konstruktionsmöglichkeit einer immer ganzheitlichen Welt, als einer Welt, die sich in unserem Bewußtsein zu einem ganzen Bild schließt. Die Wahrnehmung einer Sache kann so unbedeutend sein, wie sie mag, sie ist immer eingebunden in das Ganze der Welt und damit Element einer Einheit.

Die Einheit unserer Erkenntnis ist aber nur möglich, wenn der Erkennende sich mit dem Erkannten im Bewußtseinsakt identisch weiß. Diese Identität des erkennenden Bewußtseins resultiert aus der Einheit der Vernunft und ihrer notwendigen Forderung nach nur **e i n e r** möglichen Wahrheit. Denn -

so das dringende Postulat der vernunftkritischen Philosophie - es kann nur 'eine Welt' und nur 'eine Wahrheit' geben, die in der Vernunft zu suchen ist.

#### b. Der 'Zweck' des Verstandes

Der Verstand als das Reflexionsvermögen dient der selbsttätigen Vernunft, um aus ihr die eine Wahrheit zu entnehmen; er ist das 'innere Auge unseres Geistes', während die Vernunft durch dieses Auge 'beachtet' werden soll.

Der Verstand dient aber nicht nur dem Selbstbewußtsein, sondern er schafft auch die 'Verständigung' und die 'Gedankenmitteilung', die den Konsens der Allgemeinheit hervorbringt. Dieser sensus communis ist aber die Voraussetzung des 'öffentlichen Lebens', dem sich der Einzelne unterwerfen muß. "Jeder einzelne Mensch ist hier nur ein dem Ganzen untergeordneter Teil und kann nur als ergänzender Bestandteil gelten wollen, frei und gleich jedem andern Bürger an die Seite gestellt, aber seine Würde darin suchend, daß er dem Ganzen diene, den Zwecken des Ganzen huldige, so es Not tut, sich ihnen aufopfernd." (103)

Die Aufgaben des Verstandes sind demnach nach Fries zuerst die Selbsterkenntnis und danach die Schaffung des allgemeinen Konsenses im 'öffentlichen Leben'. So müsse sich eine 'allgemeine psychologische Untersuchung' auf die 'Zwecke des Verstandes' ausrichten, weil sie erst in den Zwecken ihre Allgemeinheit erzielten. "Diese Zwecke (des Verstandes-Ref.) aber gelten immer dem öffentlichen Leben." (104)

Der Konsens, der im öffentlichen Leben durch den Verstand hergestellt wird, entspricht den Gesetzen der Vernunft, die nur eine mögliche Wahrheit hypostasiert. D.h. es besteht der Anspruch, daß die Wahrheit der Vernunft sich in der Allgemeinheit der öffentlichen Ordnung wiederfindet. (105)

### c. Sittlichkeit und Rechtsgefühl

Insofern der Verstand unmittelbar an die Zwecke des öffentlichen Lebens gebunden ist, ergibt sich aus einer allgemeinen Psychologie, die sich über den Begriff des Verstandes definiert, nicht nur die Frage nach der gesellschaftlichen Moral, sondern auch nach ihrem Rechtsgefühl. So ist auch für Fries die allgemeine Psychologie die "natürliche Vorbereitung der Ethik". (106) Sittlichkeit und Rechtsgefühl sind aber erst sekundär gesellschaftliche Erzeugnisse. Sie werden vernunftkritisch deduziert als dem Menschen wesensimmanente Qualitäten, die seine 'Geselligkeit' ermöglichen. Durch den Verstand wird dann dieses unmittelbare Empfinden seinem Zwecke zugeführt, nämlich dem öffentlichen Leben zu dienen. Jede 'Übertretung' des sittlichen oder rechtlichen Gefühls hat eine doppelte Bedeutung, nämlich einerseits aus dem unmittelbaren Empfinden, andererseits aber aus der öffentlichen Ordnung deduziert zu werden. Beides muß aber idealiter dem *e i n e n* Gesetz der Vernunft entsprechen.

### 3. Die Konstitution des Bewußtseins

Bevor nun im Einzelnen auf die pathologischen Varianten des Geistes eingegangen werden kann, müssen wir uns die Konstitution des Bewußtseins in der Fries'schen psychischen Anthropologie vergegenwärtigen. Diese setzt sich aus verschiedenen Einzelkategorien zusammen.

Die Sinnesempfindung, das Gefühl und der Affekt bilden die sinnliche Grundlage des Bewußtseins. Einbildungs- und Erinnerungskraft sind Funktionen des sogenannten 'unteren Gedankenlaufes', und der Verstand bildet im 'oberen Gedankenlauf' die eigentlich herrschende Kategorie des Bewußtseins.

#### a. Sinnesempfindung

"Allen Reizungen des Nervensystems in unserem Körper, unmit-

telbar körperlichen sowohl als den durch die organischen Lebensbewegungen vermittelten entsprechen Lebensempfindungen, so daß die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit derselben mit der gesunden oder kranken Reizung in einigem Verhältnis steht." (107) Empfindung ist in erster Linie ein unmittelbares körperliches Ereignis, bei dem zwischen der noch relativ undifferenzierten 'Lebensempfindung' in Form von Hunger, Durst oder Schlafbedürfnis und den differenzierteren 'Organempfindungen' unterschieden werden muß. Unter Organempfindung wird die Empfindung unserer Sinnesorgane verstanden, d.h. bestimmte differenzierte Sinnesqualitäten. Die fünf Sinnesqualitäten, Geruchssinn, Tastsinn, Geschmack, Gehör und Gesichtssinn werden bezüglich ihrer Bedeutung für unser Bewußtsein hierarchisiert.

Das Ohr und das Auge spielen für die Erkenntnisfähigkeit die wesentlichste Rolle. Sie sind die Organe, die uns zu den 'Grundbestimmungen unserer Erkenntnis', nämlich zu der Erfahrung von Zeit und Raum Zugang verschaffen. Mit Hilfe des Auges können wir "Gegenstände gleich in den Raum zeichnen, das Ohr dagegen in die Zeit, die Zeitabmessung des Taktschlagens ist die unmittelbar sinnliche, sie wird vom Ohr am bestimtesten vernommen." (108) Nun muß ein Sinnesorgan erst gereizt werden, damit es zu einer Wahrnehmung kommt. Diese Reizung bedarf einer mindesten Größe, bzw. jedes Sinnesorgan verfügt über eine Schwellengröße, unter der es nicht zu einer Empfindung gelangt.

Diese aus der Physiologie bekannte Tatsache gewinnt für die Psychologie durch die Kant'sche Differenzierung zwischen sthenischer und asthenischer Reizbarkeit eine weitergehende Bedeutung. Bei der asthenischen Reizbarkeit ist der Widerstand der Wahrnehmung gegen die Reizquelle zu schwach, so daß das Bewußtsein ihr unterliegt. Das Auge ist geblendet, das Ohr ist betäubt und die 'krankhaft empfindlich' machende Empfänglichkeit mache unglücklich. Die sthenische Reizbar-

keit des Organsinns ist demgegenüber auch 'als gesunde Feinheit' mit dem angemessenen Grad an Widerstand ausgestattet. Die Schwellengröße der Reizbarkeit unserer Sinnesorgane ist also nicht nur ein objektives und quantitativ meßbares Verhältnis, sondern es ist hier in der Kant-Fries'schen Vorstellung auch eine individuelle Größe. Der Widerstand, den das Bewußtsein setzen kann, ist für die Wahrnehmung einer Reizung mit entscheidend. (109)

#### b. Gemeinsinn, Gefühl und 'ästhetisches Urteil'

Die Sinnesempfindung ist im Bewußtsein keine isolierte Wahrnehmung, sondern alle spezifischen Qualitäten der Sinnesorgane vereinigen sich im 'Gemeinsinn'. Im Gemeinsinn haben wir dann eine allgemeine 'vereinigte Grundlage aller unserer äußeren Anschauung'. Der Gemeinsinn, der auf der Grundlage der 'reinen Anschauung' entsteht und damit eine objektive Größe ist, entwickelt im Gefühl eine subjektiv bedingte sinnliche Anschauung.

Im Gefühl versammeln sich alle Sinnesmodalitäten zu einer dem begrifflichen Verstande vorausgehenden Vorstellung. Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft haben im Gefühl ihre passive Voraussetzung. Das Gefühl bietet der Erkenntnis die notwendigen Sinnesanschauungen, dem Gemüt die Empfindung von Lust und Unlust und der "Tatkraft die ersten Anregungen und Wahrnehmungen unseres Tuns im Übergang vegetativer Lebensbewegungen zur willkürlichen Muskelbewegung." (110)

In diesem Bereich des gefühlsmäßigen Wissens oder der 'Ahnung' bewegt sich nun der größte Anteil des 'gemeinen Menschenverstandes' und "leitet unser Urteil bei täglicher Verrichtung unserer Geschäfte". (111) Hier ist jedoch auch die Quelle der Vorurteile und des Aberglaubens zu finden. Der religiöse Glaube und das sittliche Urteil kündigen sich ebenfalls im Gefühl als 'innerste Überzeugung unseres Geistes' an.

Zwischen Sinnlichkeit als sinnlicher Wahrnehmung und Erkenntnis als begrifflichem Akt unseres Verstandes schaltet sich das gefühlsmäßige Erleben im 'ästhetischen Urteil'. (112)

"Dieses rein ästhetische Urteil ist nämlich von allen wissenschaftlichen oder theoretischen Urteilen darin wesentlich verschieden, daß es nicht belehren will; es will nicht auf eine allgemeine Regel hinweisen, nach welcher sein Gegenstand anderweit beurteilt werden könnte; sondern es will unmittelbar bei der Beschauung des Gegenstandes erlebt sein, es ist nur die lebendige Anerkennung eines Wertes, einer Bedeutsamkeit, welche seinem Gegenstand unmittelbar in ihm selbst zukommen soll." (113)

#### c. Der Affekt und die Leidenschaft

Dieser Zwischenbereich einer primär erfüllten Welt ist gleichzeitig der Bereich der Gemütsbewegungen bzw. Affekte, der Leidenschaften und Emotionen. Da Emotionen für Fries körperliche Sensationen darstellen, sollen sie später besprochen werden.

Gemütsbewegungen (Affekte) und Leidenschaften hingegen gehören dem 'Geiste' an. Fries entwickelt eine Stufenleiter, die von der sinnlichen Anregung ausgeht, im Gemeinsinn einen erfüllten Konsens findet, mit einer gewissen Intensität der Empfindung sich zu einer Gemütsbewegung bzw. einem Affekt herausbildet, und aus der dann durch eine Chronifizierung eine Leidenschaft resultiert.

Affekte werden als "besonders heftige sinnliche Anregungen unseres tätigen Lebens, mögen sie zunächst das Lustgefühl, die Begierden oder Bestrebungen betreffen", verstanden. Sie sind auch sich zusammenbauende Ereignisse des Gefühlslebens, die im Augenblick geschehen und für diesen Moment die herrschende Ordnung des Ich übermannen. So ist die ausgewogene Balance zwischen Gemütsbewegung und Affektbeherrschung auch notwendig für eine sinnvolle und sozial tätige Geistesver-

fassung. Affekte "werden die Macht der Aufmerksamkeit, die Besonnenheit immer etwas befangen machen, indem sie die innere Ruhe stören, aber in den Graden der Gewalt, mit denen sie auf das Bewußtsein wirken, gibt es vom ersten angeregten Gefühl bis zum blindtobenden Affekt gar viele Stufen." (114)

Das Affektiertwerden der Geistesverfassung durch aufwallende Gemütsbewegungen nimmt nun im Einzelnen verschiedene Formen an. So muß zwischen 'rüstigen, kraftaufregenden, erhebenden' und 'schwächenden, niederschlagenden, kraftlähmenden' Affekten unterschieden werden. Entscheidend ist, daß erst die Intensität einer sinnlichen Anregung zu einem Affekt führt und dieser bei einem bestimmten Grad ins Pathologische umschlägt. Jedes Menschenleben ist bis zu einem bestimmten Maß an Affekte gebunden, wobei diese eben nur maßvoll dem Leben nützlich sein können. Das wesentliche Kriterium für die Beurteilung der Affekte sei das quantitative Verhältnis, denn es gebe keinen 'an sich' abnormen Affekt. (115)

Eine weitere Bestimmung der Affekte ist ihre Fähigkeit der Umkehr ins Gegenteilige. Dies beruht zum Teil auf den Gesetzen der Assoziation und zum anderen wird sie durch die 'natürliche Abspannung des Affektes' hervorgerufen. Liebe und Haß, Zärtlichkeit und Grausamkeit oder Wut und 'dumpfe Stille' werden als jedem bekannte Ambivalenzen der Gemütsbewegungen genannt. Auch hier entscheidet nicht die Tatsache des Umschlages von einem Affekt zum anderen, da diese Veränderungen natürlich sind, sondern die Häufigkeit und Heftigkeit des Umschlages. Fries unterstellt dem Leben einen 'natürlichen Pulsschlag'. "Endlich der Pulsschlag der Lebensbewegungen muß hier im angeregten Gemüt natürlich seinen Takt und Rhythmus am gewaltsamsten wechseln und wider jede Stimmung am eigentümlichsten behaupten. Freude hat den lebhaften, Trauer den langsamen, Zorn den stürmischen, Ärger einen matten Rhythmus." (116)

Im Weiteren werden zwei wesentliche Grundaffekte, nämlich die des 'Lustgefühls' und die der 'unmittelbaren Aufmerksamkeit' unterschieden, die dem Menschen mit ihrem jeweiligen Takt und Rhythmus ein jeweils spezifisches Lebensgefühl vermitteln. Eifer, Vertiefung, Staunen, Bestürzung und Verwirrung werden als Affekte der 'unmittelbaren Aufmerksamkeit' genannt, während Freude, Trauer, Ruhe, Unruhe die Affekte der Lust bzw. Unlust seien.

Die Grundaffekte des Lustgefühls werden noch näher differenziert, indem sie an die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gebunden sind. So werden Schmerz, Pein, Angst und Verzweiflung als gegenwärtige unangenehme Affektionen beschrieben. Wehmut, Trauer und Gram seien an die Erinnerung und damit an die Vergangenheit gebunden. Sorge, Schrecken, Befürchtung und Entsetzen seien Gemütsbewegungen, die von der Zukunft ausgingen.

Diese zeitliche Ausdehnung der Gemütsbewegungen kann aus ihrer Augenblickhaftigkeit verstanden werden. Da jeder Affekt immer das gesamte Bewußtsein 'affiziert', wird die zeitliche Begrenztheit ihres Charakters nicht mehr vergegenwärtigt.

Anders ist es mit den Leidenschaften, die nicht als augenblicklicher Affektausbruch verstanden werden, sondern als Folge der Gewöhnung andauernder 'Gemütsbestimmungen'. "Es kann dem einzelnen Menschen nichts gelingen, wenn er nicht qualifizierte, entschiedene Richtungen des Willens, bestimmte herrschende Begierden hat." (117) Diese 'herrschende Begierde' ist jedoch kein 'augenblicklicher Gemütszustand', sondern eine in das allgemeine Bewußtsein des Subjektes eingegangene Gemütsverfassung. Interessant erscheint nun, daß Fries die zeitliche Differenzierung des Affektes, der an die Augenblicklichkeit gebunden ist, und der Leidenschaft, die eine dauernde 'herrschende Begierde' ist, 'vorzüglich in Rücksicht der Zurechnung' für wichtig hält.

Was verantwortet werden muß, ist die aus einer Leidenschaft begangene Tat. Wenn der Verstand sich in die Knechtschaft einer Leidenschaft begeben habe, so sei es seine eigene Schuld, denn Leidenschaft sei Folge der Gewöhnung und andauernder Geistesstimmung, welche die 'Besonnenheit nicht vernichtet'. (118) Unabhängig von dieser Frage nach der Zurechnungsfähigkeit ist die Leidenschaft als andauernde herrschende Begierde auch alles, was die Interessen und 'Lieblingsangelegenheiten' der Menschen ausmachen. Der Charakter eines Menschen bilde sich mit seinen Leidenschaften. Da sich aber auch schlechte Angewohnheiten über die Leidenschaft bilden, empfiehlt Fries folgendes: "Aber sehr wichtig wird es für die Gesundheit der Seele diese Lieblingangelegenheiten auf eine würdige Weise auszuwählen, und nirgendwo nur sinnliche Neigungen die Herrschaft zu lassen, nirgendwo das untergeordnete Interesse zu überschätzen." (119)

#### d. Die Einbildungskraft

Die Einbildungskraft muß ebenfalls wie das Gefühl zwischen Sinnlichkeit und Verstand eingeordnet werden und von anderen Vermögen des Geistes unterschieden werden. Die Einbildungskraft, die in Assoziation steht zu Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft, muß prinzipiell in zwei Formen eingeteilt werden, nämlich in das Vermögen der Produktion von Bildern, d.h. der imaginativen Einbildungskraft, und in das Vermögen zu Abstraktionen, d.h. der 'schematisierten Einbildungskraft'.

Bilder seien Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart. Mit Bildern werden wir in unserer Erinnerung, im Traum und beispielsweise der Dichtung konfrontiert. Sie sind von der Zeit abstrahierte Vorstellungen und Imaginationen, die in den meisten Fällen eine 'Wiederholung früherer Sinnesanschauungen' darstellen. Man müsse jedoch zwischen produktiven und reproduktiven Bildern unterscheiden.

Die reproduktiven Bilder sind an erinnerte Sinnesanschauun-

gen gebunden. Wir können uns bildhaft vergegenwärtigen, was wir schon gesehen haben. Die produktiven Bilder sind an das 'Vermögen der mathematischen Anschauung' gekoppelt und unsere eigentliche Phantasietätigkeit. Hier kann mit den Größen der Zeit, des Raumes und der Zahl beliebig variiert werden, während die Erinnerung an die Konkretheit des Gegenstandes gebunden ist. Die produktiven Bilder kämen in Mythen, Märchen und Träumen zur Geltung, wo sie irreale Bilder schafften.

Die 'schematisierte Einbildungskraft' entsteht notwendig aus der Anhäufung verschiedenster und unbestimmter Erinnerungen, die auf dem Wege der Abstraktion zu einer Vorstellung gebracht werden. Die Abstraktionen der Einbildungskraft erfolgen nun ebenfalls auf zwei Arten, nämlich durch die quantitative und die qualitative Abstraktion.

Bei der quantitativen Abstraktion wird die Mannigfaltigkeit der einzelnen Teile zu einem gesamten Bild zusammengefaßt, während die Einzelheiten aus der Betrachtung verschwinden. Bei der qualitativen Abstraktion führen uns viele verwandte Vorstellungen, die eine gleiche Teilvorstellung enthalten, zu einer allgemeinen Vorstellung. "Die quantitative Abstraktion nun bleibt bei diesem einzelnen Gegenstand, sie behält das Ding selbst vor dem Bewußtsein, läßt aber mehr oder weniger seine Beschaffenheit fallen. Hingegen die qualitative Abstraktion läßt die Vorstellung von den Dingen ... unbestimmter werden und behält nur die Beschaffenheit im allgemeinen vor dem Bewußtsein." (120)

#### e. Die Erinnerungskraft

Das Gedächtnis ist unmittelbar mit der Denkfähigkeit verbunden, und das Eine kann ohne das Andere nicht existieren. "Alle Vorstellungen, mit denen wir umgehen, erscheinen uns nur im Spiel des Vergessens und der Wiedererinnerung, d.h.

mit wechselnder Anregung oder mit wechselndem Steigen und Sinken ihrer Lebhaftigkeit." (121)

Vergessen bedeutet die Unfähigkeit der Assoziationen, eine wahrgenommene, vorhandene Vorstellung willentlich in das Bewußtsein zurückzuführen. Die Dinge der alltäglichen Verrichtung geraten nur im Zustand der Krankheit oder des hohen Alters in Vergessenheit. Das Gedächtnis muß sie nicht jedes Mal von Neuem ins Bewußtsein rufen, da sie diesem als Vorstellungen immer präsent sind. Andere Inhalte hingegen müssen willentlich ins Bewußtsein gerufen werden, und es ist ein Zeichen 'einer gesunden Geisteskraft' diese Fähigkeit gut ausgebildet zu haben.

Das natürliche Gedächtnis muß vom ausgebildeten Gedächtnis unterschieden werden. Beide Formen werden jedoch nur über 'klare Assoziationen' gebildet. Die 'klare Assoziation' und die 'treue Behaltungskunst' stehen der 'Gedankenlosigkeit' und 'verworrenen Gedankenverbindungen' entgegen. "Vergesslichkeit steht endlich eigentlich der guten Besinnungskraft entgegen, welche der Erfolg des Vorigen mit zweckmäßiger Assoziation verbunden ist. Mögen wir noch so gut fassen und behalten, wenn regellose und ungezogene Assoziationen den Gedankengang beherrschen, so hilft dies doch zur Wiedererinnerung noch nicht, die Einbildung schweift vom Hundertsten zum Tausendsten, trifft aber ihr Ziel nicht." (122)

Fries unterscheidet zwei Prinzipien, die das Gedächtnis zur Ordnung des Wiederfindens der Vorstellungen benötigt, nämlich die 'mnemonische Symbolik' und die 'mnemonische Topologie'. Bei der 'Symbolik' geht es um die 'Klarheit der Vorstellungen', die durch ihre Anschaulichkeit gegeben ist. Mit Anschaulichkeit ist jedoch nicht nur die sinnliche, sondern auch die begrifflich-abstrakte gemeint. Wir besetzen alle Dinge mit 'Zeichen'. Diese Zeichen dienen der Assoziation als 'Beihilfe', um die an sie gekoppelte Erinnerung in unser

Bewußtsein zu rufen. Als wichtigstes Zeichensystem dient die Sprache, die der Vorstellung über den Gedanken einen "klaren hörbaren Laut" (123) gibt.

Bei der 'Topologie' handelt es sich um eine Ordnung bzw. Anordnung unserer Assoziationen entlang derer sich das erinnernde Bewußtsein orientieren kann. Es werden dabei assoziative 'Brücken' hergestellt, die das Gedächtnis dem Bewußtsein gefügiger machen.

Nun hat die Erinnerungskraft für sich genommen keine Denk- und Urteilsfähigkeit, sondern dient im eigentlichen Sinne nur dem Verstande. Dennoch wirkt sie auf den Verstand, weil dessen Erkenntnismöglichkeiten von der Funktionsweise des Gedächtnisses und seiner Kapazität abhängen.

Die Erinnerungskraft ist aber nicht nur ein subjektives Vermögen eines Individuums, sondern auch ein kulturell und sozial tradiertes Reservoir. Das Individuum lebt immer schon innerhalb eines kulturell-sozialen Gedächtnisses, an dessen Ordnung es mehr oder weniger gebunden ist. Die Ahndung bei Übertretung dieser gedächtnismäßigen Ordnung folgt aus der Pflicht, diese Ordnung für unsere Verkehrsformen notwendigerweise für verbindlich zu halten. (124)

#### f. Der untere und obere Gedankenlauf

In der Unterscheidung zwischen den Instanzen des unteren und oberen Gedankenlaufs erreicht die Fries'sche Bewußtseinskonstitution ihre höchste Abstraktionsebene. In diesen zwei Begriffen sind alle vorher genannten Einzelmomente enthalten, und sie werden auch die Ausgangskategorien für die psychische Krankheitslehre sein.

Das Bewußtsein bzw. der menschliche Geist erfahren in der Einteilung in einen unteren und einen oberen Gedankenlauf eine auf einen einfachen Nenner gebrachte Ordnung und Hierarchisierung. In dieser Ordnung steht das selbstbewußte und

-beherrschte Ich als Bildner und Gestalter des Menschen und seiner Welt an oberster Stelle. Das 'Ich' mit seinem willkürlichen Verstand ist repräsentiert durch den oberen Gedankenlauf und kann durch seine tatkräftige Entschlußfähigkeit den Menschen von seinen 'animalischen Instinkten' befreien.

Erinnerung und Einbildungskraft gelten mit ihren assoziativen Verknüpfungen als Gesetzmäßigkeiten, unter denen sich Vorstellungen, Wünsche und Begierden im unteren Gedankenlauf bilden. Der untere Gedankenlauf ist der passive, primär und unwillentlich sich bildende Anteil des Bewußtseins, und dient quasi als Reservoir für alle aktiven Anteile. Er ist aber auch der Anteil, der eine enge Beziehung hat zu aller künstlerischen Schöpfung des Menschen, weil sich hier alle unspezifischen Erinnerungen und Assoziationen zu einem einmaligen 'Bild' zusammenfassen können. Der untere Gedankenlauf ist jedoch darin spezifisch, daß alle angesammelten Verknüpfungen einen unbedingt individuellen Bezug haben. Diese passive 'Individualität' ist Fundament unserer Charakterbildung, wiewohl Charakter im eigentlich Fries'schen Sinne eine willkürliche Bildung des oberen Gedankenlaufs ist.

Der untere Gedankenlauf ist auch das nicht beherrschte, triebhafte und unkoordinierte Prinzip unseres Geistes. Er muß vom Verstand bezwungen, koordiniert werden, und seine Triebhaftigkeit muß edleren Zwecken zugeführt werden. (125) "So soll sich im gebildeten Menschenleben zwar einerseits die Macht der Selbstbeherrschung gegen die augenblickliche Gewalt sinnlicher Eindrücke geltend machen, andererseits aber vorzüglich muß die Macht des Verstandes darin bestehen, daß er sich Assoziation und Gewöhnung untertan macht. Er wird durch besonnene Übung diese Meisterschaft erhalten, indem er im Denken und Handeln Kunstfertigkeiten bildet und wenn diese erhalten sind, den unteren Gedankenlauf spielen läßt, oder auch indem er Gemüt und Trieb besänftigt, rohe Lust unterdrückend, alle sinnliche Begierde mäßigend, edlere Antrie-

be aber stärkend und dadurch tugendhafte Gewöhnung ausbildet." (126)

#### g. Denken, Sprache und Erbllichkeit

Die 'Denkformen' sollen nur kurz Erwähnung finden, da sie eigentlich Gegenstand der Logik und nicht der Anthropologie sind. Dennoch sind sie für die Strukturierung des oberen Gedankenlaufs und für die Gesetzmäßigkeiten des Verstandes wichtig.

"Die Grundlage alles Denkens ist die Bildung der Begriffe oder der allgemeinen Ansichten." (127) Durch Begriffe werden wir befähigt Vergleiche anzustellen und zu Urteilen zu gelangen. Begriffe bilden sich aus den Abstraktionen der Besonderheiten, aus 'logischen Determinationen' und aus der 'Form der Urteile'. Immer geschieht dies durch das Bedürfnis der Unterordnung des Einzelnen unter ein allgemeines Prinzip und der Beurteilung des Einzelnen aus allgemeinen Begriffen heraus.

Die Gedanken finden aber nicht nur eine Bezeichnung in den Begriffen, sondern die Begriffe können auch auf unterschiedliche Weise veranschaulicht werden. In der Sprache mit ihren 'nachbildenden Zeichen' wird die allgemeinste und vollkommenste Möglichkeit der Bezeichnung unserer Gedanken gesehen. Fries verknüpft jedoch sein Sprachverständnis mit seinem Begriff des 'öffentlichen Lebens' und erweitert beides. "In der Sprache erscheint uns das geistige Menschenleben erhoben über den Einzelnen zu einem großen Ganzen des öffentlichen Lebens. Der Verstand wird allmählich groß gezogen unter den Völkern durch die in der Sprache e r b l i c h e n (v.Ref. herausgehoben) Nationalvorstellungen und Lebensansichten und innerlich durch die allmähliche Herausbildung klarer Begriffe aus den symbolischen Vorstellungsarten. Sprache ist die feinste und geheimnisvollste Verkörperung des Menschengeistes, und der Geist jedes Einzelnen ist der Abkömmling der Sprache seines Volkes." (128)

Denken ist logische Deduktion, die sich in der symbolischen Bezeichnung artikuliert. Alle Differenziertheit des Geistes oder aber auch der Kultur schlägt sich in den sprachlichen Formen nieder, ja v e r e r b t sich darin. Sprache und Denken lassen sich schon für Fries nicht voneinander getrennt vorstellen, sie sind wesensmäßig miteinander verschränkt. Indem wir unsere Sprache erben, erben wir auch unsere Vorstellungen und Denkformen, d.h. alle wesentlichen Erscheinungen unseres Geistes sind behaftet mit dieser Erbllichkeit. (129)

#### 4. Geist und Körper

Die Geist/Körper- bzw. Leib/Seele-Problematik wird im Verlaufe der Herausbildung der Anthropologie als philosophische Teildisziplin zu einer psychopathologischen Bekenntnisfrage. Parallel hierzu spalten sich auch an dieser Frage zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts die Ärzte, die sich den Aufgaben der psychischen Krankheit stellten. Zwar wurde diese Frage innerhalb der Philosophie schon seit der Antike immer wieder besprochen, doch bekam sie seit der Aufklärung die konkrete Aufgabe, die Verursachung geistiger Krankheit theoretisch zu erläutern. Wir wissen auch, daß bis in unsere Gegenwart diese Grundsatzfrage sowohl von philosophischem als auch von theoretisch-klinischem Interesse ist. (130)

Die Fries'sche Erörterung dieser Frage ist von aller vereinfachenden, einseitigen Stellungnahme frei und hat auch von daher bis heute eine erstaunliche Aktualität. Fries versucht auch hier, sich als anthropologisch-psychologischer Kantianer weder gegenüber der Naturwissenschaft und der biologisch orientierten Medizin, noch gegenüber den 'metaphysischen Voraussetzungen', nämlich den vernunftkritischen Begriffsanalysen, als borniert zu erweisen.

Ähnlich wie Kant, der sowohl den 'reinen' Empirismus, als

auch den 'reinen' Rationalismus bekämpfte, distanziert sich auch Fries in Bezug auf die Geist/Körper-Frage von einem einseitigen 'Materialismus' und einem 'Spiritualismus'. Weder die Position der 'Psychiker', noch die der 'Somatiker' wird von Fries als der Sache angemessen anerkannt.

#### a. Erklärungsgrund und Erkenntnisgrund

Der Spiritualismus versuche nun, so Fries, das Körperliche aus 'einfachen, unveränderlichen geistigen Wesen' zu erklären. Dies müsse jedoch scheitern, da hier zur Erörterung einer konkreten wissenschaftlichen Frage zeitlose, ewige Begriffe verwendet würden, die niemals über das Konkrete eine unmittelbare Auskunft geben könnten. Der Mensch lebe in der Zeitlichkeit und könne daher in seinem wirklichen Wissen über sich selbst nur Begrenztes in Erfahrung bringen. Die Begriffe des Ewigen und Unsterblichen seien nicht eigentlich Begriffe des Wissens, sondern des Glaubens und der Ahnung. Sie hätten ihren Wert nur außerhalb der Wissenschaft und verhilfen dieser nicht zu ihrem Weiterkommen. Der Spiritualismus scheitere, weil er nicht begreife, daß wir nur das wissen, was wir aus den zeitlichen Begriffen unserer Erfahrung ableiten können.

Anders sei der Irrtum der 'Materialisten', die aus Körperlichen Verhältnissen ableiten wollten, was nur im 'inneren Sinn' zu finden sei. Auch könne das Körperliche schon deshalb kein Erklärungsgrund für das Geistige sein, da 'wir die Natur des menschlichen Geistes durch die Einheit unserer sinnlichen Vernunft' begreifen könnten, jedoch für das Körperliche uns 'das Prinzip der Individualität des organischen Lebens, die Natur der Nerven und ihrer Lebensbewegungen noch ganz unerkannt' ist. Also folgert Fries: "Am allerwenigsten also dürfen wir das minder erkannte Körperliche zum Erklärungsgrund des Geistigen wählen." (131)

Wenn also auch das körperliche und geistige Leben in allen sinnlichen Anregungen, im Wachen und Schlafen, in Gesundheit und Krankheit immer dem gleichen Schicksal unterworfen ist, so muß dennoch nach Fries die Erkenntnisweise des Geistigen von der des Körperlichen streng unterschieden werden. Der 'innere Sinn', der es mit der Wahrnehmung von Vorstellungen, Erkenntnissen, Lustgefühlen und Bestrebungen des Willens zu tun hat, steht dem 'äußeren Sinn', der die 'beweglichen Materien' im Raum beobachtet, gegenüber. Der Mensch sei zwar immer das selbe 'Ich' sowohl im Körper als auch im Geist, doch könne keine Instanz der Anderen als 'Erklärungsgrund' dienen, da es keine kausale Verknüpfung miteinander gibt.

"Wir behaupten, daß in den Geistestätigkeiten und im körperlichen Leben dasselbe Wesen erscheine, aber nach ganz verschiedenen Erscheinungsweisen, so daß nie dessen eines zum Erklärungsgrund des anderen gebraucht werden dürfe, so oft sie uns auch wechselseitig Erkenntnisgründe ihrer Zustände werden." (132)

Diese Unterscheidung zwischen 'Erklärungsgrund' und 'Erkenntnisgrund' setzt Fries seiner Vorstellung über die Wechselwirkung von Geist und Körper zu Grunde. (133) So könne man sehr wohl z.B. die organische Verursachung des 'Irreredens' beim Fieber e r k e n n e n , doch die Tatsache, daß das Irrereden ein Irrereden ist, nicht daraus e r k l ä r e n . Denn ob ein Reden oder eine Wahrnehmung den Gesetzen unserer Vernunft entspricht oder als unsinnig bezeichnet werden muß, kann nur aus den Gesetzen der Vernunft selbst erklärt werden.

Diese zwei Systeme, Körper und Geist, wirken wechselseitig aufeinander und beeinflussen sich gegenseitig, doch lassen sie sich im Sinne von 'Erklärungsgründen' nicht aufeinander reduzieren. Weder läßt sich das Geistige aus dem Körperlichen, noch das Körperliche aus dem Geistigen heraus erklären. Erklärungsgründe für den Geist oder den Körper können nur in

der Immanenz ihrer Systeme gefunden werden, da sich beide Systeme aus unterschiedlichen Prinzipien herleiten. Die Natur, der Körper, das Substanzielle oder aber die Materie haben Voraussetzungen, die uns gegeben sind, und die wir nicht selbst bestimmt haben. Der Geist hingegen ist aus Voraussetzungen geschaffen, die der Mensch sich selbst verschafft hat. (134) Eine Wechselwirkung ist durchaus erkennbar, doch läßt sich nicht das eine aus den Voraussetzungen des anderen erklären.

#### b. Der Parallelismus von Geist und Körper

Fries unterstellt einen Parallelismus zwischen Geist und Körper, so daß alles, was sich im Geiste abspielt, sich auch im Körper ereignet und umgekehrt. Der Körper werde gewöhnlich als das Werkzeug des Geistes angesehen, doch sei die eigentliche Frage, was dann das Werkzeug des Denkens sei. "Der Mensch nennt so gut seinen Körper sich selbst als seinen Geist." (135) Wir könnten uns dieses 'Ich' des Körpers nur als Vergleich mit dem Geistigen vorstellen, wobei wir dann eine 'innere Einheit seiner Lebensbewegungen' unterstellen müssen und davon ausgehen, daß jeder Geistestätigkeit eine Lebensbewegung entspricht.

"Wir sind gezwungen, hier das einerseits der inneren geistigen Erscheinung und andererseits der im körperlichen Lebensprozeß gegebenen äußeren Erscheinung zugrunde liegende Wesen als das eine und gleiche Wesen zu denken." (136) Daraus folgt, daß wir keine andere Möglichkeit haben uns dieses Zusammenleben von Geist und Körper vorzustellen, als in gegenseitigen 'Induktionen', wenn uns auch die 'mathematischen Konstruktionen' dafür noch fehlen. Wenn das 'Fieber', 'berauschende Getränke' oder 'Kopfverletzungen' eine Geisteskrankheit hervorriefen, könne man eine Einwirkung auf den Körper mit geistigen Folgen annehmen. Hingegen sei bei Zorn, Ärger oder Gram eine Einwirkung auf den Geist mit körperlichen Erscheinungen anzunehmen.

Fries meint, das Nervensystem könne eine vermittelnde Funktion zwischen Körper und Geist spielen. Dann könnte der prinzipiellen Unterteilung des Geistes in oberen und unteren Gedankenlauf die Unterteilung des Nervensystems in 'Gehirn und Rückenmark' einerseits und 'sympathisches System' andererseits entsprechen. Das 'sympathische System', das unserem heutigen Vegetativum entspräche, stünde unmittelbar in Verbindung mit allen 'sinnlichen Anregungen der Lust und Begierde', wo hingegen dem Gehirnsystem die 'freieren Funktionen des Nervensystems' wie Besonnenheit, Erkenntnis und Willkür gehörten.

Eine weitergehendere Untersuchung zum Parallelismus von Körper und Geist wird von Fries aus zwei Gründen nicht vorgenommen. Erstens reiche die naturwissenschaftliche Erkenntnis über die Funktionsweise des Nervensystems nicht aus, um genauere Aussagen machen zu können, und zweitens sei von dieser Erkenntnis eine tiefergehende Einsicht in das Wesen der Seele nicht zu erwarten. Der Parallelismus von Geist und Körper sei lediglich ein Moment des physiologischen Lebensprinzips, womit sich keine Aussage über die Seele erreichen lasse. Wie wir sehen werden, wird jedoch dieses 'physiologische Lebensprinzip' eine Grundlage der Krankheitslehre sein.

#### c. Die Seele als Prinzip der Gestaltung

Einzig entscheidend für Fries ist, was Aristoteles über die Seele sagte, nämlich daß sie eine *ousia morphe*, ein Prinzip der Gestaltung wäre. Fries definiert diesen Begriff der Gestaltung als 'Bildungstrieb in der Materie'. "Man darf im Körperlichen den Geist nicht mit irgendeinem Stoff, nicht mit einer Art der Masse, (Feuer, Gas, Äther, Nervenflüssigkeit) vergleichen, sondern das dem Geist entsprechende Lebensprinzip ist ein Bildungstrieb in der Materie, die bloße Form einer Wechselwirkung, das Prinzip eines Prozesses der Gestaltung und zwar desjenigen, der sich nach einem Gesetz der Selbsterhaltung bewegt." (137)

Dieser Begriff des 'Bildungstriebes in der Materie' wird der 'Keimbildung und Keimentwicklung im Pflanzen- und Tierleben' entnommen. Im Gegensatz zur organischen Keimentwicklung, die organisiert und determiniert verläuft, entspringt aus dem Bildungstrieb des Geistes die Freiheit des Menschen. Unter Freiheit wird die anthropologische Konstante der Wählbarkeit des Menschen verstanden und keine soziale oder andere Freiheit. Der Mensch gerät durch diesen Bildungstrieb der Seele bzw. des Geistes in die Möglichkeit der Selbstbestimmung und der Wählbarkeit. Der Geist kommt nicht in seiner Entwicklung zum Stillstand wie das Organische, sondern bleibt aus seinem Prinzip heraus an sich schöpferisch. Die Bildungsfähigkeit und -möglichkeit des Geistes ist frei, unbestimmt und im Prinzip unbegrenzt, während die Entwicklung im Organischen unfrei, bestimmt und begrenzt angenommen werden muß. (138)

#### d. Emotion und Selbstbeherrschung

Wir können also zwei Ebenen der Fries'schen Dialektik zwischen Körper und Geist ausmachen. Einerseits die Darstellung des Parallelismus der Lebensbewegungen bzw. der gegenseitigen Induktionen der beiden Systeme, andererseits die Autonomie des Geistes und seine schöpferische Selbstbestimmung. Es werden mehrere kausale Beziehungen erstellt, um die gegenseitige Einwirkung von Geist und Körper zu verstehen. Körper und Geist sind jeweils aus sich selbst heraus und aus dem anderen heraus erkennbar. Sowohl gesunde als auch kranke Zustände müssen in dieser Gegenseitigkeit betrachtet werden.

Die Begriffe 'Emotion' und 'Selbstbeherrschung' sollen nach Fries bei dieser Gegenseitigkeit von Körper und Geist als Bindeglieder fungieren.

Die primäre und deutlichste Einwirkung des Geistes auf den Körper ist die Willkürmotorik, mit der wir die Bewegungen unseres Körpers zu beherrschen lernen. Hier äußert sich jede Anregung unseres Geistes in Form einer muskulären Aktion.

Die Emotion steht in einem mittelbaren Verhältnis zum verständigen Geist, denn sie ist eine Art ständige Innervation des Körpers, welche seine Haltung und seinen Ausdruck offenbart. Emotionen sind andauernde Gemüts<sup>1</sup>einwirkungen auf den Körper. Das genauere Studium der Emotionen sei auf Grund dieser ihrer umfassenden Bedeutung sowohl für die Einschätzung von Gesundheit und Krankheit als auch für die Beurteilung des Charakters vonnöten.

Grundsätzlich unterscheidet Fries zwischen zwei unterschiedlichen Gemüts<sup>1</sup>einwirkungen, d.h. zwischen zwei verschiedenen Emotionssystemen, nämlich dem, das sich im Ausdruck der Mimik und Physiognomik eines Menschen äußert und dem, welches tiefer liegt und auf das Organsystem direkt wirkt. "Mit willkürlichem Muskelspiel und allen Arten von Emotionen durcharbeitet der Geist von Jugend auf den Körper bis ins Innerste des Gehirns und aller Nerventätigkeit." (139) So ist der Gesichtsausdruck eines Menschen nicht nur eine von Natur gegebene Tatsache, sondern Produkt seiner Geistestätigkeit bzw. Bildungsfähigkeit. Denn in der jeweils spezifischen Innervation der mimischen Muskulatur würden sich die an sich nur gleichförmigen und regelmäßigen Züge eines Kindes zu einem Ausdruck seines inneren Wesens vervollständigen. Alle möglichen Gemütszustände finden auch hier ihren unmittelbaren Ausdruck. Bei den tiefer liegenden Emotionen handelt es sich um Gemütszustände, die ihren Ausdruck in der organischen Befindlichkeit finden. So meint Fries, daß wir nach allem allgemeinen Wissen davon ausgehen müssen, daß z.B. niederschlagende Affekte hemmend auf die Verdauung und die Ernährung wirken. Widerwillen stünde im Verhältnis zur Leber und störe auf mannigfaltige Weise 'die Bereitung und Einwirkung der Galle'. Aufregung spiele sich in der Brust ab und bringe Atmung und Puls in Unordnung. "So stehen alle Gemütsbewegungen durch diese Emotionen mit den notwendigen körperlichen Bedingungen der Erhaltung des Lebens in Verbindung

und können dadurch dem Leben auf verschiedenste Weise Gefahr drohen." (140)

Im weiteren muß auch hier zwischen einer Gemütsbewegung bzw. einem Affekt und den durch Gewöhnung entstandenen Leiden-schaften unterschieden werden, die durch ihre chronische Einwirkung auf den Körper, auch eine weitergehendere 'Symptomatik' hinterlassen.

Emotionen sind demnach nicht irgendwelche 'Gefühle', sondern der körperliche Ausdruck eines Gemütszustandes. Emotionen haben eine gewisse Rhythmik und subjektbezogene Spezifität, die die Eigenarten des einzelnen Körpers ausmachen und eine jeweils verschiedene Reaktibilität zum Ausdruck bringen. Emotionen sind auch nach den Fries'schen Darlegungen keine passiven körperlichen Reaktionen, sondern durchaus in der Beherrschbarkeit und Bildungsfähigkeit des Menschen. (141) In dem Verhältnis zwischen Willküraktivität und Emotion ist die Selbstbeherrschungsfähigkeit des Geistes angesprochen, durch die der Mensch sowohl Körper als auch Geist in seiner Gewalt halten kann. Alle 'Gesundheit' bzw. 'Krankheit' sowohl des Geistes als auch des Körpers werden über die Begriffe Emotion und Selbstbeherrschung beleuchtet. In dieser begrifflich abstrakten Betrachtungsweise sind Gesundheit und Krankheit keine schicksalhaften Naturereignisse, die allenfalls an 'Dispositionen', 'Umweltfaktoren' und 'Risikofaktoren' gebunden wären, sondern sie sind unmittelbar an die Subjekthaftigkeit des Menschen gebunden und wesentlich in seiner Verantwortung. (142)

## 5. Gesundheit und Krankheit

Jede Anthropologie muß früher oder später das Verhältnis von Gesundheit und Krankheit behandeln. Dies liegt in der Tatsache begründet, daß Kranksein eine anthropologische Konstante ist, die die körperlich-geistige Unversehrtheit in Form von

Gesundheit dem Bewußtsein erst eröffnet. Menschliches Leben ist genuin an Krankheit bzw. an das 'Krankheitsgefühl' gebunden. So ist es auch nicht verwunderlich, daß Fries im speziellen Teil seiner 'Psychischen Anthropologie' eine Krankheitslehre des Seelischen bzw. eine Psychopathologie entwickelt, nachdem er die Konstitution des Geistes begrifflich dargestellt hat. Das Interesse an der Pathologie ernährt sich dadurch, daß alle Phänomene des Geistig-Seelischen unter das gleiche einende Prinzip der menschlichen Vernunft subsummiert werden sollen, selbst wenn sie 'krankhafter' Natur sind.

Ogleich nun auch einzelne empirisch beobachtbare Zustände der Gesundheit und Krankheit zur Erläuterung zitiert werden, unterscheidet sich dennoch der 'spezielle Teil' der Fries'schen Psychischen Anthropologie von einem klinischen Lehrbuch, da alle 'Erklärungen' sich als Ableitungen ihrer theoretischen Prämissen verstehen und nicht etwa eine klinische 'Nosologie' vorwegnehmen. (143)

#### a. Gesundheitszustände und Grillenkrankheit

Zwischen 'Gesundheit', 'Gesundheitszustände' und 'Krankheit' sind die Übergänge fließend. Der Unterschied zwischen verschiedenen Befindlichkeiten ist oft nur nach Intensitäten und nicht nach graduellen Sprüngen zu ermitteln. Durch die Verschränktheit von Seele und Leib werden uns viele Befindlichkeitszustände bewußt, die eine positive oder negative Irritation bewirken, jedoch noch keinen Krankheitswert haben.

So wird die Launenhaftigkeit als ein Phänomen der Gesundheit geschildert, wo jedoch eine krankhafte Überreizung in Form der 'Grillenkrankheit' sich schon ankündigt. "Aufgelegt oder unaufgelegt sein zum Geschäft und zur Unterhaltung hängt leicht von kleinen Änderungen bald des Geistigen, bald des Körperlichen Wohl- oder Überbefindens ab." (144) Für das körperliche und geistige Gleichgewicht sei es dringend not-

wendig, das angemessene Maß zwischen 'Ruhe und Bewegung', 'Wärme und Kälte', 'Hunger und Sättigung' zu finden. Dem Hypochonder bzw. dem 'Grillenkranken' fehlt nach der Fries'schen Diätetik (145) dieses angemessene Gleichgewicht. Er kann Außen und Innenreize nicht richtig ordnen und koordinieren und ist dadurch mit willkürlichen Irritationen verunsicherbar.

Doch wird dieser Hypochondrie dann der Rang einer Krankheit zugesprochen, sobald die Intensität der Symptome ein bestimmtes Maß überschritten hat. Der Arzt müsse dann zwar hinzugezogen werden, doch sei der Kranke keineswegs gänzlich außer der Verantwortung, da die 'Grillenkrankheit' hauptsächlich durch einen selbstverschuldeten Mangel an Selbstbeherrschung entsteht.

"Bedenken wir dabei, in wie mannigfaltigen und nahen Berührungen und Gegenwirkungen alle unwillkürlichen Emotionen mit willkürlichen Bewegungen stehen, so ergibt sich, daß die Selbstbeherrschung tief in alle Lebensbewegungen der körperlichen Selbsterhaltung eingreifen könne, bei guter Leitung den Schädlichkeiten Widerstand leistend, bei falscher Leitung Übel vermehrend. Der gesunde wird also hier durch rechte Übung außerordentlich viel über Schmerz und Übelsein gewinnen können, vorzüglich diätetisch, um das Kranksein abzuhalten, bei entstandenem Übel aber auch, um es mildern oder wieder verschwinden zu machen." (146)

Diese Vorstellung geht offensichtlich auf Kants 'Macht des Gemütes durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein' zurück. In diesem vor-pathologischen Bereich der 'Grillenfängerei' wird jedoch deutlich, was sich später noch genauer zeigen lassen wird, daß Krankheit, insofern sie das Geistig-Seelische betrifft, als Funktion der Selbstbeherrschung angesehen wird. Gesundheit bedeutet in diesem Sinne vor allem Stärke der Selbstbeherrschung. So wie es

kein 'zuviel' an Gesundheit geben kann, sondern nur ein 'zuwenig', so kann es auch nicht ein 'zuviel' an Selbstbeherrschung geben.

b. Krankheit als Störung des seelischen 'Haushalts'

Krankheit und Gesundheit können nicht aus sich heraus definiert werden, sondern nur aus den Wirkungen, die sie im Geist oder im Körper verursachen. So versucht Fries auch nie den Begriff der Krankheit zu definieren, sondern beschreibt 'krankhafte Gefühle', Organkrankheiten mit geistiger Folge und eigentliche Geisteskrankheiten, wobei Erfahrungsinhalte und begriffliche Ableitungen zu den jeweiligen Bestimmungen führen. Diese Schwierigkeit einer klaren Definition von 'Krankheit' entsteht zum Teil durch die Ausweitung des Begriffs auf 'normale' Zustände. Fries beansprucht in seiner 'Psychischen Anthropologie' alle Gesundheits- und Krankheitszustände von den 'Grillen des Alltags' bis zu den Geisteskrankheiten unter einer Kategorie, nämlich der Selbstbeherrschung des oberen Gedankenlaufes, zusammenzufassen.

Die Wechselwirkung zwischen dem oberen und dem unteren Gedankenlauf ist als ein Gleichgewichtssystem vorzustellen, wobei Störungen dieses Systems sich in Form von Krankheiten bemerkbar machen können. So führen sowohl die Grillenkrankheiten als auch die Affektionen des Nervensystems zu einer Störung des psychischen 'Haushalts' und damit zu einer instabil gewordenen Ordnung. In vieler Hinsicht hilft sich die naturwissenschaftliche Medizin unserer Zeit mit einem ähnlichen Verständnis von 'Haushalt' und Störung einer 'Homeostase'. Auch bezüglich der psychisch-organischen Verschränkung bedient man sich gern der Metapher von 'psychischer Ökonomie' und 'seelischem Gleichgewicht'. (147)

Im Fries'schen System wird die Stabilität des 'Ich' durch die Selbstbeherrschung des Verstandes erworben. (148) Das Subjekt ist verpflichtet, seine Identität in der Einheit der

Vernunft zu finden und sie zu bewahren. Jedes Entgleiten aus dieser Stabilität, die immer aktiv errungen werden muß, ist mit der Gefahr von 'krankhaften Gefühlen' oder gar mit Geisteskrankheit verbunden.

### c. Die Leiden der Besonnenheit

Das selbstbeherrschte Bewußtsein muß sich gegen zwei Instanzen wehren, die seine Freiheit einschränken könnten, nämlich gegen die Eigengesetzmäßigkeit des Materiellen und gegen die außerhalb unserer bewußten Kontrolle stehenden seelischen Prozesse. Nach diesem Kriterium der Einhaltung der Dominanz des 'oberen Gedankenlaufs' werden auch die Affektionen des Nervensystems, die auf den Geist wirken, abgehandelt.

Fries unterscheidet prinzipiell drei verschiedene Formen des 'Leidens der Besonnenheit' als einer Beeinträchtigung der willentlichen Verstandesleistung. Zuerst werden die Lähmungen des Bewußtseins genannt, darauf folgen die 'regelwidrigen Regungen des unteren Gedankenlaufs' und in "noch anderen Fällen ist die Unterdrückung des oberen Gedankenlaufs dem gesunden Schläfe ähnlicher und mit einer kräftigen Überreizung des unteren Gedankenlaufs verbunden." (149)

Die Lähmungen des Bewußtseins tauchen als 'Schlagfluß', 'Ohnmacht bis zum Scheintod', 'Starrkrampf und Katalepsie' auf. Bei den regelwidrigen Regungen des unteren Gedankenlaufs kommt es zu 'Gedankenverwirrung' und zu einer "krankhaften unwillkürlichen Beschleunigung des Taktes der Gedankenbewegung, die unwillkürliche Ideenjagd genannt, welche mit den Beschränkungen des Bewußtseins im Taumel und Schwindel oft nahe verbunden ist." (150) Diese Form der Bewußtseinsbeeinträchtigung kommt vorzüglich bei 'hysterischen Leiden', aber auch bei 'allerlei Nervenkrankheiten' und bei 'Krampfleiden' vor. Taumel und Schwindel seien krankhafte Affektionen der Besonnenheit, die durch den 'allzu schnellen Wechsel der Vorstellungen auf die Aufmerksamkeit bewirkt

werden'. D.h., daß diese Symptome einerseits durch eine mangelhafte Aufmerksamkeit zustande kommen, die nicht mehr in der Lage ist, die jeweilige Vorstellung zu halten, andererseits jedoch durch das schnelle 'Andringen des Blutes nach dem Gehirn'.

Die dritte Form des Leidens der Besonnenheit, die mit einer 'kräftigen Überreizung des unteren Gedankenlaufs' einhergeht, produziert vornehmlich zwei Zustände, nämlich die Vision und die Exaltation. "Unter den Visionen oder dem Erscheinungsehen verstehen wir den krankhaften Zustand, in welchem die bildlichen Vorstellungen der Phantasie ganz die Lebhaftigkeit der äußeren Sinnesanschauungen annehmen. Der Kranke hört, sieht oder fühlt Dinge, die nicht gegenwärtig sind." (151)

Diese Visionen, die nach unserem heutigen Sprachgebrauch den Halluzinationen entsprechen, kommen in der Fries'schen Darstellung einerseits als 'optischer Betrug' und andererseits durch die 'reine Einbildungskraft' vor. Interessant erscheinen lediglich die Visionen der reinen Einbildungskraft, da es sich hierbei um die Symptomatik krankhafter Affektionen des Nervensystems handelt. Jedoch entstünden solche Visionen auch durch eine 'erhöhte Reizbarkeit der Phantasie', mit der mancher willkürlich spielen könne. Vornehmlich würden sie jedoch bei 'Wurmkrankheiten, Hämorrhoiden, manchen Erhitzungen des Blutumschlages, ... bei Fieberphantasien und in manchen Geisteskrankheiten' auftreten.

"Dieser Geisteszustand ist besonders bemerkenswert, weil in ihm das wahre Geheimnis der Geisterseherei liegt und er zur Erklärung so vieler Erscheinungen des Aberglaubens wichtig wird. Durch diese Visionen war manche Hexe selbst von ihrem Umgang mit dem Teufel überzeugt und durch sie hielt mancher Schwärmer sich selbst ganz ehrlich für einen Propheten, dem es vergönnt sei unter höheren Geistern zu wandeln." (152)

Unter Exaltationen werden eine ungewöhnlich erhöhte 'Nervenreizbarkeit im Allgemeinen' verstanden. Eine übersteigerte Erinnerungsfähigkeit oder Phantasietätigkeit, die 'Idiosynkrasie' bestimmter Organe bei gleichzeitiger Ausschaltung oder Reduzierung der übrigen Sinnesorgane oder aber auch die nicht genügende 'Isolierung zwischen dem Gehirnsystem und dem sympathischen Nervensystem' äußern sich in solchen Überspannungen, die teilweise zu besonderen Geschicklichkeiten, bewundernswerten Leistungen oder zu krankhaften Empfindlichkeiten führen. Auch hier geht das Gesunde und das Pathologische ineinander über, und eine genaue Trennung ist nicht möglich. So kann die Ursache der Exaltation eine Organerkrankung, eine Grillenkrankheit oder eine 'Berauschung', eine 'Ekstase' oder eine 'Entzückung' sein.

"Unter welchen äußeren Umständen diese Exaltationen auch eintreten mögen, sie stehen alle unter dem allgemeinen Gesetz, daß mit besonderer Aufregung und Übermacht des sympathischen Nervensystems und des unteren Gedankenlaufs eine Beschränkung der Gehirntätigkeit und der besonnenen Selbstbeherrschung verbunden ist." (153)

Im Zusammenhang mit den Exaltationen wird auch der Somnambulismus zitiert als ein Geisteszustand, bei dem die Macht des oberen Gedankenlaufs völlig ausgeschaltet sei, ohne daß die 'Kraft der willkürlichen Bewegung' betroffen wäre. Der Somnambule könne jedoch im Gegensatz zu den Menschen, die die 'Kunst der Entzückung' oder auch die 'Ekstasefähigkeit' besitzen, sich nicht willkürlich in diesen Zustand hineinbringen, sondern er erleidet passiv die Überreizung seines Nervensystems.

#### d. Krankheit, Wissen, Freiheit

In diesen oben beschriebenen 'Leiden der Besonnenheit' wie aber auch bei den 'Grillenkrankheiten' werden Geisteszustände erläutert, die in ihrer Phänomenologie eine deutliche

Analogie zu pathologischen Prozessen aufzeigen, jedoch noch nicht zwangsläufig mit diesen identisch sind. So werden die 'Entzückungen und Ekstasen von Religionsschwärmern wie Jacob Böhme und besonders Swedenborg', andererseits aber auch die Kunst der Schamanen und Sufis, sich willkürlich in einen mystischen Zustand zu bringen, erwähnt. Bei diesen Menschen handle es sich immer um Prophetensucher, Geisterseher, Schwärmer und 'neuplatonische Mystiker', die willkürlich oder unwillkürlich zu Visionen gelangen und direkten Kontakt zu Gott gefunden zu haben meinten. Zwischen Scharlatanerie, krankhaften Affektionen und einer lediglich exaltierten Phantasie sind die Übergänge fließend. In diesem Zusammenhang wird auch der 'tierische Magnetismus' (154) erwähnt, der als eine therapeutische Maßnahme zum Teil ernst genommen werden müsse, da er scheinbar in der Lage sei, mit einer ähnlichen Befähigung, nämlich der reinen Suggestion, manchen Kranken von seinem Leiden zu befreien.

Diese Ausführungen von Fries stehen alle im Rahmen begrifflicher Darstellung und Differenzierung von Gesundheit und Krankheit. Über Ekstase, Religionsschwärmerei und Schamanismus in diesem Zusammenhang zu reflektieren erscheint für einen aufgeklärten Anthropologen wichtig, da es sich hierbei um Grenzphänomene handelt, die bisher nicht im Rahmen der Pathologie gesehen wurden. So schreibt er auch, daß solche Gemütszustände oft von 'Verrücktheit kaum zu unterscheiden' sind. Die Geschichte der 'Katharina von Genua' wird exemplarisch geschildert und soll hier wiedergegeben werden:

"Sie lief manchmal auf und ab, als wollte sie ewig gehen, ohne daß man eine Ursache davon wußte; das tat sie ganz ausser sich und getrieben von der Heftigkeit ihrer Liebe gegen den Heiland. Bei ihr waren wahrscheinlich hysterische Zufälle mit verbunden. Sie wurde oft von den Wundern der göttlichen Liebe krank und man mußte ihr Stärkungen geben. Sie hatte eine so gewaltige Hitze, daß sie sich abzukühlen, oft

ganz alleine sich auf die Erde legte und schrie: Liebe, Liebe, ich kann nicht mehr! So beharrte sie eine Weile in grossem Klagegeschrei und drehte und wandte den ganzen Körper, so daß sie vom ganzen Hause gehört wurde. Sie bekam oft ein heftiges Verlangen zu schreien, und zu wehklagen, ohne zu wissen, was sie tat; manchmal warf sie sich in eine Rosenhecke und nahm die Hände voll Dornen, auch biß sie sich in die Hände. Sie sagte, sie fühle ein so heftiges Feuer, daß sie erstaunte wie man dabei leben könne; sie hätte Licht und Kohlen auf ihre bloßen Arme gelegt ohne Schmerzen davon zu empfinden. Zu ihrem Beichtvater hatte sie große Zuneigung; einstmal führte dessen Hand an ihre Nase und empfand einen Geruch, der ihr ins Herz drang. Ein himmlischer Geruch sagte sie, dessen Annehmlichkeit Tote erwecken könnte." (155)

Diese und ähnliche Gemüts- und Geisteszustände müssen auf einen aufgeklärten Menschen fast wie eine Herausforderung gewirkt haben. Sie als Heilige, Schamanen und Magiker gewähren zu lassen, sie nicht einer kritischen Überprüfung ihrer Aussagen und Verhaltensweisen zu unterziehen, ist für eine klassifizierende, ordnende, begrifflich fixierende und messende Epoche undenkbar geworden. Bemerkenswert an dieser 'Entlarvung' solcher Geisteszustände als krankhafte Affektionen des Nervensystems ist auch, daß in ihnen tatsächlich eine 'Aufklärung' vorliegt, die eine für diese Epoche schärfere Differenzierung zwischen Wissen, Unwissen und Aberglauben ermöglicht.

Schon Kant hatte in seinem Beitrag 'Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume eines Metaphysikers' von 1766 sich entschieden gegen die schwärmerischen und abergläubhaften Ideen eines Swedenborg gewandt und diese in den Bereich des Scheinwissens oder der Scharlatanerie gestellt.

Das achtzehnte Jahrhundert erscheint hier als das Zeitalter der totalen Machtergreifung des 'Wissens' und der Exterrito-

realisierung aller imaginären Wünsche. Wo im 'Mittelalter' die Vision noch eine göttliche Eingebung sein konnte ist sie jetzt in ein System des Wissens eingeordnet und ist entweder 'optischer Betrug' oder die 'überreizte Phantasie' einer exaltierten Person, oder aber einfach Symptom einer Krankheit.

Diese Bedeutung des Wissens im 'klassischen Zeitalter' hat ihren Bezugspunkt in der Identität des souveränen Ichs, das die Welt nach seinen Vorstellungen für seine Herrschaft bildet und versteht. Bei Fries wird dieser Sinnhorizont, wie wir gesehen haben, in dem Begriff der Selbstbeherrschung des Verstandes gesucht.

Die Pathologie nimmt in dem Geiste dieser Epoche keine zufällige Rolle ein in ihrem Versuch zu bestimmen, was krank, bzw. gesund ist. (156) Krankheit wird begriffen als eine Macht, die die Integrität des Selbstbewußtseins aufs stärkste in Frage stellt. Krankheit ist der Zustand der Schwäche, der Hilflosigkeit, der Bedürftigkeit und Angewiesenheit auf den Anderen. Krankheit ist Unfreiheit. Noch massiver muß aber diese Krankheit empfunden werden, wenn sie unmittelbar den Ort betrifft, der unsere Freiheit uns gibt, nämlich den Geist. Den Schamanen, den Heiligen, die Magiker oder die Hexen kann das aufgeklärte Europa nur aus dem Standpunkt seiner gewonnenen Freiheit heraus betrachten, d.h. er muß sie pathologisieren, weil sie in dem sich selbst bestimmenden Geist der Vernunft keinen anderen Ort mehr einnehmen können, als die Unfreiheit des Naturzustandes. So ist Krankheit Unfreiheit, Geisteskrankheit jedoch die höchste Form der Unfreiheit. (157)

## 6. Die Geisteskrankheiten

"Wir verstehen unter Geisteskrankheiten nur anhaltende Zustände geistiger Krankheit, welche nicht mit ursprünglichem Fieber begleitet sind, und in denen der Verstand unterdrückt

ist." (158) Vorübergehende Irritationen des Geistes, die durchaus das Bild einer Geisteskrankheit annehmen können, werden nicht als 'wahre Geisteskrankheiten' anerkannt. Die Erscheinung einer Krankheit muß nach Fries von der Krankheit selbst streng unterschieden werden. Für diese Unterscheidung dient die 'psychische Semiotik' oder Symptomenlehre als Zeichenlehre, die uns von der Erscheinung einer Krankheit zu ihrem Wesen führt. (159)

Bei den Fieberdelirien ist die 'Geisteszerrüttung' lediglich ein Symptom des Fiebers, und der Kranke ist nicht im eigentlichen Sinne geisteskrank, wenn er auch vorübergehend seines Verstandes nicht mächtig ist. Daraus ist nicht der Schluß zu ziehen, daß Fries die Existenz 'organischer' Geisteskrankheiten infrage stellen würde. Ganz im Gegenteil vertritt er einen durchaus 'organizistischen' Standpunkt, indem er die Verursachung einer Geisteskrankheit doch meistens in der krankhaften Veränderung des Nervensystems vermutet. Bei den Fieberdelirien handelt es sich aber um eine zeitlich begrenzte Beeinträchtigung des Verstandes, die nicht sui generis als Geisteskrankheit aufzufassen ist, sondern als Symptom einer momentan zugrunde liegenden Krankheit.

Fries meint, daß wir bei den 'wahren Geisteskrankheiten', wie das Wort schon sage, "psychologisch besonders auf das Verhältnis des Verstandes zum unteren Gedankenlauf zu achten haben." (160) Durch dieses Verhältnis können wir den Grad und die Art einer Geisteskrankheit bestimmen, ohne daß es die Frage der Genese berührt, deren Klärung nur im idealen Fall möglich sein soll.

Doch bevor auf die Einteilung der Geisteskrankheiten eingegangen werden kann, sollen Zustände abgegrenzt werden, die den Geisteskrankheiten ähneln und in manchen Fällen in diese übergehen.

#### a. Den Geisteskrankheiten ähnelnde Zustände

Als erstes ist das Fieberdelir als eine körperliche Grunderkrankung erwähnt, die Sinnesvorspiegelungen bzw. Visionen produziert und für eine Geisteskrankheit gehalten werden kann. Solche Sensationen werden dem Kranken solange als ihm fremde Wahrnehmungen erscheinen, als "der Geist selbst nicht krank, solange der Verstand frei ist und diese Vorspiegelungen von wahren Sinnesanschauungen zu unterscheiden vermag." (161) Sobald diese Differenzierung nicht mehr möglich ist, erliegen der Verstand und die Urteilskraft und, eine Geisteskrankheit kann entstehen.

Die 'Sinnenstumpfheit', d.h. der Mangel an 'sinnlicher Erregbarkeit' kann ebenfalls noch nicht den Geisteskrankheiten zugeordnet werden, obwohl die Unbeweglichkeit, die sie erzeugt, oft an sie denken läßt. "Allgemeiner Stumpfsinn der Sinne wird daher freilich den Geist leicht ungeschickt, unbeholfen und gleichgültig lassen; allein sie schadet doch nur mittelbar und ein fester Verstand wird einen bedeutenden Grad derselben zu überwinden wissen." (162) Geht jedoch die Sinnenstumpfheit aus 'Mangel an Auffassungskraft bei gesunden Organen' hervor, so muß sie doch den Geisteskrankheiten zugeordnet werden, da die 'Kraft des oberen Gedankenlaufs' geschwächt ist.

Ähnliches muß nach Fries auch von den Gemütsbewegungen der Begierde und der Lustgefühle, aber auch von den krankhaften 'Verstimmungen des Temperamentes' angenommen werden. Bei diesen Zuständen wird eine stufenweise Annäherung zu den Geisteskrankheiten diskutiert, die erreicht werden können, wenn eine bestimmte Schwellengröße der Leidenschaftlichkeit und Lebhaftigkeit überschritten wird. Auch hier gilt jedoch das Fries'sche Prinzip, wonach eine Geisteskrankheit definiert ist: "Die Heftigkeit der Gemütsbewegung und die Stärke der Leidenschaft macht allein noch nicht verrückt, sondern

die Geisteskrankheit tritt erst ein, wenn durch das Ungestüm einer Begierde die Kraft der Selbstbeherrschung selbst gebrochen ist." (163) In diesen Bereich gehören Eigenschaften wie 'Empfindelei', 'Reizbarkeit', Neigung zum 'Ernst und Schwermut' oder aber auch zu 'Wutausbrüchen', 'Willenlosigkeit' und allgemeiner 'Gefühlsstumpfheit'.

Auch bei den 'Grundbedingungen' der Erkenntnis, wie sinnliche Wahrnehmung, Gedächtnis und Assoziationsfähigkeit, gibt es verschiedene Grade der Schwächen, die zwar noch keine Geisteskrankheit ausmachen, jedoch entweder damit verwechselt werden oder aber darin einmünden können.

#### b. Geisteskrankheiten als 'Fehler der Schwächen'

Fries meint, daß wir bei den körperlichen Krankheiten von einem Gesetz der 'Reproduktion' ausgehen müssten, was bedeute, daß es sowohl bei Unter- wie auch bei Überschreitung einer Größe zu einem krankhaften Prozeß kommt. Dieser Mechanismus existiere bei den Geisteskrankheiten nicht. Wenn wir eine Geisteskrankheit beurteilen wollen, müssen wir einerseits das Verhältnis der sinnlichen Wahrnehmung zum unteren Gedankenlauf und andererseits die Beziehung des unteren zum oberen Gedankenlauf berücksichtigen. In diesen Beziehungen sei die Geisteskrankheit aus der Schwäche des dominierenden Prozesses erklärbar.

Zwischen sinnlicher Erregung und unterem Gedankenlauf ist eine tatsächliche 'Hypersthenie' der Sinne nicht vorstellbar, sondern nur Sinnesschwäche. Im Verhältnis zwischen oberem und unterem Gedankenlauf ist eine Schwäche des Verstandes immer für die Hervorrufung der Geisteskrankheit verantwortlich zu machen, da der Verstand nicht 'zu stark' sein könne, sondern nur 'zu schwach'. Auch ein zu schwach ausgebildetes Gedächtnis- oder Assoziationsvermögen könne Zustände produzieren, die einer Geisteskrankheit nahe kommen.

Ein stark ausgebildeter Verstand, d.h. eine gut ausgebildete Fähigkeit der Selbstbeherrschung und die dadurch erzielte Garantie der Dominanz des oberen Gedankenlaufs sind nach Fries die wesentlichen Voraussetzungen für eine gesunde Geisteskraft. Im Einzelnen könnten nach der 'Form' zwei verschiedene Geisteskrankheiten unterschieden werden, nämlich die Krankheiten der Geistesschwäche und solche der Geisteszerüttung. Alle weitere Unterscheidung betreffe die Fragen nach der Entstehung, nach dem Verlauf, der Prognose und der Therapiemöglichkeit und sei von daher nicht von theoretischem Interesse. (164)

#### c. Die Krankheiten der Geistesschwäche

Die Krankheiten der Geistesschwäche werden in allgemeine und besondere Verstandesschwäche eingeteilt. Die allgemeine Verstandesschwäche wird in dem Begriff des 'Blödsinns' zusammengefaßt, bei dem es verschiedene Abstufungen bis zur völligen Ohnmacht des Geistes gebe. "Der höchste Grad dieser Geistesschwäche zeigt sich als ein angeborenes Übel da, wo der ganzen Entwicklung der höheren Tätigkeit des Nervensystems und besonders des Gehirns Hindernisse im Wege stehen." (165)

Diese Art des Blödsinns findet auch äußerlich ihren Ausdruck in 'Gesten und Mienen', die die Leblosigkeit des Geistes zum Vorschein brächten. 'Stumpfe Sinne', und 'Gleichgültigkeit' würden bei diesen höchsten Formen des Blödsinns vor allem endemisch bei den Kretins der 'hohen Alpen' vorkommen. Von dieser extremsten Form gebe es dann 'viele Stufen der Mattigkeit und Unklarheit des ganzen Gedankenspiels', die als Folge einer allgemeinen Erschlaffung aller Lebenskräfte gedeutet werden könnten.

"Fehlt das Leben des Bewußtseins, so fehlt auch Bestimmtheit und Klarheit aller Vorstellungen, keine Geistestätigkeit kann sich dann menschlich entwickeln. Der Mensch wird aber

nie zum bloßen Tier." (166) Fries beschreibt diese Krankheiten der Geistesschwäche als überwiegend angeborene Leiden, wobei er einschränkend hinzufügt, daß auch bei chronischen Leiden des Nervensystems, wie z.B. beim Krampfleiden, sich eine solche allgemeine Verstandesschwäche einstellen könne. Im Übrigen werde Blödsinn durch 'lange fortgesetzte Ausschweifungen' und auch durch Trunksucht oder andere 'schwächende Krankheiten' hervorgerufen.

Dieser allgemeinen Geistesschwäche, die zu großer Orientierungslosigkeit und Verwahrlosung führe und eine zum Teil umfassende Betreuung benötige, stünden die besonderen Verstandesschwächen gegenüber, die sowohl einen Übergang zu den Geisteszerrüttungen, als auch einen zu scheinbarer Gesundheit aufweisen würden.

"Da Vorstellung und Erkenntnis die Grundbedingung aller unserer Geistestätigkeiten sind, so ist für die Möglichkeit der Selbstbeherrschung das verständige Vorstellen, das heißt klares Denken, das erste Erfordernis. Daher wird eine Geisteskrankheit der besonderen Verstandesschwäche entstehen durch alle die Zufälle, in welchen das klare Denken aufgehoben oder allzu sehr beschränkt ist." (167) Klarheit des Denkens betrifft aber nach der psychischen Anthropologie in erster Linie die Urteilskraft.

Grundsätzlich können zwei Formen der Urteilseinschränkung unterschieden werden, nämlich die 'Dummheit' und die 'Narrheit'. Die Dummheit muß vom Blödsinn unterschieden werden, da es ihr nicht eigentlich an klaren Vorstellungen, Lust und Begierde mangelt, sondern weil ihre 'Geistesschwäche ... sich nur im Mangel der Beurteilungskraft' zeigt. Der Horizont der 'inneren Wahrnehmung' sei zu eng, so daß nur ein 'ohnmächtiges Zusammenfassen der Gedanken' möglich wird. Der Dumme wird durchaus etwas wissen können, er wird auch Wissenschaft mit dem 'Gedächtnis erlernt haben', sein Urteil

kann jedoch nicht ernst genommen werden, da ihm die 'vergleichende Ansicht' fehlt.

Die 'Narrheit' hingegen leide unter dem Mangel an Selbstbeherrschung, was ihre scheinbare Nähe zu den Krankheiten der Geisteszerrüttung ausmache. Der untere Gedankenlauf sei hier 'seinen eigenen Spielen' überlassen und zu einer angemessenen Beurteilung seines Tuns könne der Narr von daher nicht kommen. Doch neige die Narrheit zu periodischen Ausbrüchen und gehe nicht wie die 'asthenische allgemeine Geisteszerrüttung' mit einer andauernden Lähmung der Selbstbeherrschung einher.

Zwischen der Dummheit und der Narrheit müsse die 'urteillose dumme Schwatzhaftigkeit', die bei alten Menschen und oft in Irrenhäusern auftrete, eingeordnet werden. Hinzu komme als eigenständige Form der besonderen Verstandesschwäche die 'unwillkürliche Zerstreuung', die bis zur völligen Orientierungslosigkeit führen könne, und die 'Grübeleien', bei der sich ein 'schwächlicher Verstand in dumme Vertiefung' verlöre.

Während die allgemeine Geistesschwäche immer als Krankheit und im Sinne der Unzurechnungsfähigkeit manifest werde, könnten die Formen der besonderen Verstandesschwäche weitgehend in der Öffentlichkeit unbemerkt bleiben und gerieten auch nur in Ausnahmefällen zu krankhaften Fixierungen. Es wird also auch von der Sensibilisierung der Öffentlichkeit bzw. der unmittelbaren Umgebung abhängen, inwieweit eine dumme Schwatzhaftigkeit als eine pathologische Variation angesehen wird. Dieser 'Umweltfaktor' wird von Fries in Besonderem für alle Übergangsformen vom Gesunden zum Pathologischen als wesentlich angesehen.

#### d. Krankheiten der Geisteszerrüttung

"Geisteszerrüttung tritt ein, wenn die durch Übermacht des unteren Gedankenlaufs oder einzelner Tätigkeiten desselben die Kraft der Selbstbeherrschung gebrochen ist." (168)

Alles ist in dieser Psychopathologie ein Wechselspiel von unterem und oberem Gedankenlauf. Im Bereich der Geisteszerrüttungen tritt jedoch dieses Verhältnis am deutlichsten zum Vorschein. Das selbst oder nicht selbst verantwortete Mißlingen der Selbstbeherrschung als der wesentlichsten Leistung des Verstandes wird als der Grundmechanismus angesehen, der die einzelnen Formen der Geisteszerrüttung hervorruft.

Dieses Versagen der Verstandesleistung läßt die verschiedenen Qualitäten des unteren Gedankenlaufs als pathologische Geisteszustände manifest werden. Bevor nun Fries in abstrakter Weise zwischen allgemeiner und teilweiser Geisteszerrüttung differenziert, erläutert er vier grundsätzlich verschiedene Formen der Geisteszerrüttung. Erstens der Wahnsinn als ein 'Fehler der Vorstellungsvermögen', wo die Phantasie den Verstand überwältigt hat und der Verstand nicht mehr in der Lage ist, diese übersteigerte Phantasie zu bändigen. Zweitens die Tollheit, die als ein Fehler der Begierden bzw. der Triebe angesehen werden muß. Drittens die Melancholie, die durch einen 'Fehler in den Stimmungen des Lustgefühls' hervorgerufen wird, und viertens die Tobsucht, Raserei oder Manie, die die 'Richtungen der Tatkraft selbst' betreffen.

Fries ist sich bewußt, daß es sich hier um eine rein theoretische Betrachtung handelt und verweist auf den Unterschied zwischen diesen 'Formen' und den 'wirklichen Krankheiten', bei denen auch die verschiedensten Symptome gemeinsam und gleichzeitig auftreten könnten. Da Wahnsinn und Tollheit in die allgemeine Geisteszerrüttung eingehen, sollen sie in dieser symptomatologischen Darstellung zuletzt erläutert werden.

#### 1. Die Melancholie

Die Melancholie ist die Krankheit der Grundaffekte Fröhlichkeit und Traurigkeit. Sie tritt im Zusammenhang mit Geistes-

zerrüttungen als 'verrückte Fröhlichkeit' bzw. 'verrückte Traurigkeit' auf. Der eine oder andere Stimmungszustand kann andauern oder aber die beiden Zustände wechseln sich gegenseitig ab bzw. gehen ineinander über. Meistens taucht die Melancholie bzw. die Schwermut vergesellschaftet mit Wahnsinn oder Tollheit auf und muß dann als deren Symptom angesehen werden. "Schwermut oder unbesonnene fröhliche Stimmung (wird) erst dann eigentlich Geisteskrankheit, wenn dadurch der Verstand völlig unterdrückt wird, wo dann die Schwermut als Blödsinn, die Fröhlichkeit als Narrheit erscheint." (169)

Die Melancholie ist aber nicht die einzige Form des Ausdrucks der Affekte. Die prinzipielle Unterscheidung der Seelenruhe bzw. -unruhe in der Affektenlehre findet sich bei jedem Wahn wieder, wo wir beide Formen, nämlich ruhige und unruhige Teilnahme des Kranken an seinem Wahn kennen. Die Geisteskranken, die 'in Ruhe' mit ihrem Wahn leben, fallen der Öffentlichkeit weniger auf und erscheinen auch weniger selbstgefährdet. Hingegen befinden sich die 'Unruhigen' im 'inneren Kampf mit ihrem Wahn'. Fries meint, daß oft der 'unruhige Wahn', obwohl er deutlicher auffällt und verrückter wirke, einer Behandlung leichter zugänglich sei, als der ruhig vor sich hinwachsende Wahn, der verhärteter erscheine. (170)

Die Umkehrfähigkeit des Affektes von der Traurigkeit zur Fröhlichkeit wird bei Fries auch als ein Ausdruck der subjektiven Gestaltungsmöglichkeit der Gemütszustände angesehen. Diese Affekte werden krankhaft, wenn diese Beherrschbarkeit dem Subjekt abhanden kommt und der Affekt sich verselbstständigt. Die Verselbständigung kann einen solchen Grad annehmen, daß der Wahn hinter dem Affekt, sei er traurig oder fröhlich, völlig verschwindet und der Affekt in Form der Melancholie oder der 'verrückten Fröhlichkeit' als eigenständige Geisteszerrüttung angenommen werden muß.

## 2. Raserei und Tobsuchtanfall

Hierbei handelt es sich um einen Gewalttätigkeitsdrang, der oft als Symptom einer Geisteskrankheit und durch die innere Konsequenz ihrer 'irren Vorstellungen' entsteht. Doch müsse mit Pinel, der von einer 'manie sans délire' sprach, auch eine Tobsucht ohne Geistesverwirrung angenommen werden. Hier wäre dann die Raserei kein Symptom, sondern ein eigenständiges Krankheitsbild. Gewalttätigkeiten, die bei 'Fieberphantasien' oder bei der 'Wasserscheu' entstünden, gingen oft ohne eine Geistesverwirrung einher. Der Drang des 'Irreredens' bei den Fieberphantasien würde von dem Kranken durchaus bemerkt, er könne sich jedoch nicht dagegen wehren.

Daß die Raserei oder der manische Tobsuchtanfall oder aber auch das 'Irrereden' unabhängig von einer Geistesverwirrung entstehen, wird von Fries dadurch erklärt, daß die 'äußere Willenskraft' als von der Leitung der verständigen Selbstbeherrschung entzogen vorgestellt wird. (171) Diese Eigenmächtigkeit der 'äußeren Willenskraft', die in der Raserei ihren Ausdruck findet, wird jedoch eher als eine Ausnahme betrachtet. Gewöhnlich handelt es sich bei der Raserei um ein Symptom einer Geistesverwirrung, wobei allerdings erst das quantitative Ausmaß des Affektausbruchs über den Grad der Geisteskrankheit Auskunft gibt. Vom Wutanfall bis zum 'blinden Antrieb' ist diese Art des Affektausbruchs ein weit verbreitetes Phänomen, das in Geisteskrankheit ausarten kann, jedoch nicht zwangsläufig dazu zu rechnen ist.

## 3. Wahnsinn und Tollheit im Allgemeinen

"In beiden Fällen ist die unwillkürliche Assoziation krankhaft Meister über den Verstand, vernichtet die Selbstbeherrschung, unterdrückt Besonnenheit und freies Urteil." Die Assoziationskraft dient nicht mehr der Beweglichkeit des Verstandes, sondern hat sich von dessen Herrschaft entbunden. Die Ordnung, die dem Assoziationsvermögen durch die Herr-

schaft des oberen Gedankenlaufs gegeben ist, ist im Wahn und in der Tollheit zerrissen. Diese 'frei' gewordene Assoziationskraft wird von Fries als die Grundlage der übersteigerten Einbildungskraft angesehen, die den Kranken zum Visionär werden läßt.

Die Vision allein wird jedoch nicht als ein letzter Beweis für das Vorliegen einer Geisteskrankheit anerkannt, denn es gibt Wahnsinn ohne Visionen und Visionen ohne Wahnsinn. "Nicht das Mißverhältnis zwischen Phantasie und Sinn entscheidet, sondern alles kommt auf das Mißverhältnis zwischen Phantasie und Verstand an." (172) Der Wahnsinn hat nur manchmal seine Symptome in anschaulichen Dingen. Oft besteht er nur in 'gedachten Vorstellungen', wie z.B. dem Drang zur Herstellung des Perpetuum mobile, der Bildung der Quadratur des Kreises und Ähnlichem. Fries mutmaßt sogar, daß die 'abstrakten Vorstellungen' beim Wahnsinn häufiger seien, als die anschaulichen Visionen. Ob nun Visionen oder abstrakte Vorstellungen, entscheidend ist nur das Maß der Unterdrückung des Verstandes. Wir erwähnten schon weiter oben, daß Fries die Urteilskraft für die wesentlichste Funktion des Verstandes hält. Eine irrtümliche Idee, eine Ungereimtheit aus Unwissen oder verschrobene Vorstellungen aus Aberglaube können mit wahnsinnigen Gedanken eine Ähnlichkeit aufweisen, dürfen jedoch nicht mit diesen verwechselt werden. Die Urteilsfähigkeit kann auch hier eingeschränkt sein, ja selbst die Zugänglichkeit zu einem besseren Wissen kann verschlossen sein, dennoch liegt noch keine Geisteskrankheit vor, da die Gründe hierfür erklärlich bleiben und ein Rest an Beweglichkeit des freien Urteils erhalten ist.

"Der Einfluß der Selbstbeherrschung auf das Denken zeigt sich darin, daß das Urteil des Menschen durch Gründe im Schluß beweglich bleibt, wenn ich hingegen durch sorgfältige Beobachtung an einem Menschen gewahr werde, daß in einem bestimmten Vorstellungskreise seine Meinungen so festgestellt

sind, daß Gründe gar nicht auf ihn wirken, so werde ich ihn in diesem Kreise für wahnsinnig halten müssen." (173)

Die Tollheit verhält sich ganz ähnlich wie der Wahnsinn, erfaßt jedoch, da sie von den Begierden ausgeht, immer das ganze Bewußtsein. Der Wahnsinnige kann in einzelnen Dingen verstört sein und ansonsten völlig frei. Wenn hingegen die Begierden die Herrschaft über das handeln ergreifen, ist immer der gesamte Mensch affiziert. Ähnlich wie bei der Leidenschaft ist bei der Tollheit das gesamte Gemüt affiziert. Wenn die Begierde die "Kraft der Selbstbeherrschung (bricht), so wird sie nicht leicht einen Teil der Willenskraft neben sich gesund lassen". (174) Dies tritt ein bei der Tollheit, wo dann alle Besonnenheit verloren ist. Dennoch, meint Fries, müsse man nach der Erfahrung auch einige Fälle von nur teilweiser Tollheit voraussetzen, so daß sich die Geisteskrankheiten insgesamt in allgemeine und teilweise Geisteszerrüttungen unterteilen ließen.

#### 4. Allgemeine Geisteszerrüttung

Die allgemeine Geisteszerrüttung wird in eine asthenische und eine hypersthenische Form unterteilt. Bei der ersten ist der untere Gedankenlauf nicht primär exaltiert, sondern die Vorherrschaft seiner Vermögen, kombiniert mit einer 'inneren Unordnung', bedingt eine allgemeine Verstandesschwäche. Diese schwächliche Form der allgemeinen Geisteszerrüttung hat daher auch Ähnlichkeit mit den Krankheiten der Geistesschwäche, mit denen sie zusammen auftreten kann. Die hypersthenische Form manifestiert sich durch eine heftige Exaltiertheit und durch 'erhöhte Kraft'. "Hier ist der ganze untere Gedankenlauf krankhaft überreizt und dadurch der Verstand unterdrückt. Die Krankheit erscheint als der höchste Grad an Nervenkrankheit durch Überreizung und hat mit dem Delirium in Hirnentzündungen und hitzigen Nervenfiebern die meiste Ähnlichkeit." (175)

Der Mensch hat eine scheinbar schnellere Auffassungsfähigkeit durch 'gehobene Erinnerungskraft' und kann durch 'freieren Gebrauch der Sprache, Witz, Scharfsinn und Begeisterung' imponieren. Die Sinnlichkeit ist überreizt, so daß die wirklichen Dinge einen besonderen Glanz erhalten. Der hypersthenische Zustand wird von den Kranken als angenehm empfunden. Die Kraft, Dinge zu ertragen, ist ungewöhnlich gesteigert, und oft fasziniert die enorm gesteigerte Muskel-tätigkeit. Typisch sei auch eine besondere Neigung zum Selbstmord, die aus dem krankhaften Übermut resultiere.

##### 5. Teilweise Geisteszerrüttung

Bei den teilweisen Geisteszerrüttungen handelt es sich um Wahnsinn oder Tollheit in Form von 'fixen Ideen' oder 'bestimmten Begierden', die einen Teil des Geistes ergreifen können ohne den Rest zu affizieren. Folgende Formen an 'fixen Ideen' werden unterschieden: Aus Tollheit entstandener Wahnsinn, totale Verliebtheit, durch Hochmut und Eitelkeit entstandene Ideen, Könige, Propheten oder sonst irgendeine bedeutsame Person zu sein, Grillen der Furcht, des Abscheus und des Argwohns, eingebildete Krankheiten des Hypochonders, ein eigener Trieb zum Selbstmord ohne sichtbare Veranlassung. "Vorspiegelungen durch krankhafte Empfindungen in der abenteuerlichen Mannigfaltigkeit ungereimter Einfälle, einer meint einen Leib von Butter, ein anderer Beine von Glas, ein dritter von Stroh zu haben; einer hält sich für einen Wolf, ein anderer für eine Teekanne, ein dritter für ein Gerstenkorn." (176) Außerdem werden noch Phantasien des Umgangs mit Geistern und chimärische Vorstellungen, die nur durch das Urteil des Verrückten gebildet sind, erwähnt.

Der Übergang von Charaktereigenschaften, Angewohnheiten und Leidenschaften zu solchen 'fixen Ideen', die dann Momente eines Wahnsystems bilden, muß als fließend angenommen werden. Dies gibt Fries auch als Grund dafür an, daß die 'teilweise

Geisteszerrüttung' nicht unbedingt in Konflikt gerate mit der Öffentlichkeit. Sie erscheine außerhalb ihrer fixen Idee oft völlig normal, so daß sie von der Umwelt gut toleriert werden könne.

e. Von den Ursachen und der Heilung der Geisteskrankheiten

Bezüglich der Ursachen und des Verlaufs der Geisteskrankheiten unterscheidet Fries zwischen einem Umwelt- und einem Erziehungsproblem einerseits, und einem Hereditäts- und Organproblem andererseits. In vieler Hinsicht weisen die Symptome der beschriebenen Geisteskrankheiten Ähnlichkeiten mit unserem heutigen Verständnis psychopathologischer Bilder auf. Doch lassen sich die Klassifikationen der Geisteskrankheiten nur partiell miteinander vergleichen. Dies liegt nicht nur daran, daß eine spätere Zeit genauere und differenziertere Vorstellungen entwickelt hat, sondern auch daran, daß die Unterscheidungskriterien sich kulturell und historisch wandeln. Es stellt sich also nicht die Frage, ob es die eine oder andere Krankheitseinheit auch schon früher gab oder nicht, sondern wie das jeweilige Beurteilungsverfahren aussah.

Fries war sich dieses 'wissenssoziologischen' Problems einer psychischen Anthropologie durchaus bewußt, die sich vornahm, über die Krankheiten des Geistes nachzusinnen. "Oft wird es nur auf die Wichtigkeit einer fixen Idee oder einer fixen Begierde ankommen, ob man einen Menschen geisteskrank nennen soll oder nicht, und dafür wird die strenge Grenzscheidung nach Verschiedenheit der Sitten oder dort unter den Menschen sehr verschieden sein. Indianer in Nordamerika halten den für verrückt, der nicht zur rechten Zeit heiratet, und bei uns würde mancher ein Narr genannt werden, weil er ein ungewöhnliches Kleid trüge." (177) Allerdings ist nicht nur dieser Aspekt von sozialem Kontext und Übertretung von Interesse, sondern auch die begriffliche Methodik und Differenzie-

rung, mit der ein Gegenstand befragt wird. Wenn die Behandlung der Geisteskrankheiten in dem Begriff der allgemeinen und teilweisen Geisteszerrüttung endet, dann ist für Fries ein vorurteilsloser Standort erreicht, wo auch unabhängig von sozialen und kulturellen Erwägungen, eben von der Abstraktion des Begriffes her, ein Urteil möglich wird. Diese begriffliche Abstraktion muß nun in der Fries'schen Anthropologie kulturellen (Erziehung und Umwelt) und substantiellen (Erblichkeit und Organismus) Faktoren gerecht werden, die für die Verursachung, den Verlauf und die Heilungsmöglichkeit der Geisteskrankheiten verantwortlich gemacht werden müssen.

Die Umwelt ist einerseits, wie oben erwähnt, der kulturelle Sinnhorizont, der das Interpretationsmuster für eine 'abnorme' Verhaltensweise liefert, andererseits muß sie durch ihre Beeinflussung z.B. in der Erziehung als mitverantwortlich für die Herausbildung einer Krankheit angesehen werden. "Die nahe Berührung der Geisteskrankheiten mit Gewöhnungen begründet Warnungen für die Erziehung. Mancher schwache Verstand ist durch Hochmut oder Eitelkeit in Tollheit und Raserei gestürzt worden und leicht wird ein heftiger junger Mensch mit schwachem Verstande, wenn der Erzieher den Ausbrüchen seiner Heftigkeit nachgibt, endlich in tollen Jähzorn oder sonst in tolle Gewalttätigkeit verfallen." (178)

Die eigentliche Ursache der Geisteskrankheiten muß jedoch nach Fries immer im Körper gesucht werden, wenn auch darüber noch wenig bekannt sei. Selbst wenn eine geistige Veranlassung vorhanden sein sollte, wie durch 'heftigste Gemütsbewegungen, Grübeln, übermäßige Erhitzung der Phantasie', so muß dennoch eine 'Disposition' (179) angenommen werden, die ihrerseits im Nervensystem ihren Sitz hat. Die körperlichen Ursachen bestehen in krankhaften Affektionen oder gewaltsamen Einwirkungen auf das Gehirn, das Rückenmark mit dem muskulären System und auf das sympathische System. Hierbei wird

der Blödsinn bzw. die Dummheit als ein Fehler des Gehirns und seiner Funktionen angesehen, die Raserei, insofern sie die äußere Tatkraft betrifft, geht vom Rückenmark und der Spannkraft der Muskeln aus, und die Melancholie - sowohl in ihrer fröhlichen als auch in ihrer niedergeschlagenen Form - hat ihr körperliches Äquivalent im sympathischen System. Im Weiteren wird bezüglich der Entstehung der Geisteskrankheiten zwischen angeborenen und spontan entstandenen Krankheiten unterschieden. Angeborene Krankheiten könnten sich sowohl unmittelbar nach der Geburt als auch erst viel später manifestieren. Die Spätmanifestation sei kein Argument gegen die Erblichkeit einer Krankheit. Beide Grundformen der Geisteskrankheiten, die Geistesschwäche und die Geisteszerrüttung, könnten sowohl vererbt sein als auch spontan entstehen. Es gebe z.B. Blödsinn, der angeboren sei, Blödsinn, der zwar angeboren und vererbt sei, sich jedoch erst spät manifestiere, und Blödsinn als Symptom einer spontan entstandenen Krankheit.

Bei vielen Formen der Geisteskrankheiten lehnt Fries jedoch im Gegensatz zu Kant eine reine Erblichkeitstheorie ab, da beobachtet werden könne, daß oft 'äußere Einflüsse' eine entscheidende Rolle spielten. Kant habe außerdem die Behauptung aufgestellt, daß der geistig tätige Gelehrte weniger in Gefahr sei, an einer Geisteskrankheit zu erkranken; diesem widerspricht Fries mit der Auffassung, daß gerade die einseitige Belastung eines Geistesarbeiters oft eine Erkrankung bewirken könne. "Ganz kerngesunden Menschen fehlt gewöhnlich dieses einseitige Interesse und sie greifen nach einem geistig leichteren Geschäft." (180)

Aus dem oben genannten wird ersichtlich, daß Fries für das Zustandekommen einer Geisteskrankheit eine Wechselwirkung zwischen dem Organischen im Nervensystem und den Umwelt-, Erziehungs- und Gewöhnungsfaktoren angenommen hat. Das Ver-

hältnis dieser beiden Faktoren, nämlich dem Organismus und der Umwelt, sieht er bezüglich der Geistesschwächen mehr auf der Seite des Organischen und bezüglich der Geisteszerrüttungen mehr auf der Seite der Umwelteinflüsse.

Was den Verlauf der Geisteskrankheiten anbetrifft, so unterscheidet Fries "teils ununterbrochene, teils periodische, teils mit lichten Zwischenzeiten versehene" Zustandsbilder. (181) Die Geistesschwächen neigten zu einer ununterbrochenen Verlaufsform, die Zerrüttungen mit Wahnbildern tauchten vorwiegend periodisch auf, wobei auch andere Verläufe möglich seien. Bei den Geisteszerrüttungen mit vorwiegend affektiven Symptomen würden oft 'lichte Zwischenzeiten' beobachtet werden, wo der Kranke als völlig gesund erscheine.

Die Heilungsmöglichkeiten der Geisteskrankheiten hänge von ihrer Prognose ab, wobei sichere Voraussagen nur in wenigen Fällen möglich seien. So könne man die Unheilbarkeit vieler Formen der Geistesschwächen sofort bescheinigen, hingegen sei es bei paroxysmal auftretenden Störungen oft nur für den sehr erfahrenen 'Seelenarzt' möglich, eine Prognose zu wagen. So setzten auch Heilungsmaßnahmen eine genaue Kenntnis und Einteilung der Krankheiten voraus. Nur dann habe die Anstrengung einer Behandlung einen Sinn, wenn wir über ein Krankheitsbild genaue Vorstellungen bezüglich seiner Ursache und seiner äußeren Beeinflussbarkeit haben. Fries unterscheidet folgende Heilmaßnahmen:

1. Das Fortsetzen eines Affektes wie Trauer, Gram, Angst oder Ärger benötige einen 'Seelenarzt', der sich allein auf diese Gemütsbewegungen und ihre Tilgung verstehe. (182)
2. Bei 'Mutlosigkeit', 'Stumpfheit der Auffassungsgabe', 'grüblerischer Vertiefung' wird eine Therapie vorgeschlagen, die als kathartisch bezeichnet werden könnte. "Hier werden allerlei gewaltsame Einwirkungen auf sinnliche Triebe und sinnliche Vorstellungen heilend wirken können." (183) Zorn,

Schrecken und gewaltsame Überraschung werden als solche Einwirkungen erwähnt.

3. In den meisten Fällen wird nur eine 'körperliche Therapie' möglich sein. Die geistige Einwirkung wird hier lediglich besänftigenden Charakter haben, um die Symptome einer Krankheit zu mildern.

4. Wenn Krankheiten der 'Überspannung' eine äußere Veranlassung hatten, wird man sie beheben können, doch wenn das Gehirn zu sehr überreizt ist, wird oft ein Blödsinn übrig bleiben.

5. Tobsucht mit Verstandesschwäche wird nur durch Zucht einigermaßen in Zaum zu halten sein, hingegen hüte man sich vor unnötiger Züchtigung des Tobsüchtigen ohne Verstandesschwäche, da man dessen Symptom dadurch nur verstärke.

6. Bei körperlicher Verursachung der Hypochondrie bzw. Melancholie könne dies nur durch eine 'körperliche Therapie' behoben werden. Schwierig sei es jedoch, die fixe Idee eines Hypochonders durch geistige Beeinflussung ihm ausreden zu wollen, denn oft verschwinde solch ein Symptom, um durch ein anderes ersetzt zu werden. "Hier kann die Heilung nur glücken, wenn es möglich ist, die ersten fixen Ideen durch lebhaftere Interessen zu überbieten." (184)

7. Bei Verstandesschwäche und 'geringeren Anwandlungen von Wahnsinn' wird die 'physische Disziplin' empfohlen. Diese müsse vor allem in körperlicher Tätigkeit bestehen. "Wissen wir nämlich einen solchen Schwachen oder Kranken in eine Geschäftstätigkeit zu versetzen, die ihn mit mäßiger Anstrengung in geordneter Tätigkeit erhält und ihn sogleich auf eine gesunde Weise zerstreut, so wird ihn sein Übel nicht quälen und sein Geist gesund erscheinen." (185)

Diese therapeutischen Maßnahmen, die von Fries relativ kurz abgehandelt werden und bei denen er sich nach seinen eigenen

Angaben auf das ärztliche Wissen seiner Zeit verläßt - insbesondere bezieht er sich auf Reil - gehen in keiner Weise über die gängigen Vorstellungen hinaus. Fries bleibt hier undifferenziert und allgemein. Sich über Ätiologie, Verlauf, Prognose und Therapie von Krankheiten auszulassen, ist nach seiner Überzeugung in aller erster Linie ärztliches Geschäft. Im Gegensatz zu Kant, der im Falle einer Rechtsübertretung bei einem Geisteskranken den philosophischen Gutachter forderte, da die Frage der Zurechnungsfähigkeit von einem Arzt nicht beantwortet werden könne, fordert Fries dringend die Zuordnung der Geisteskrankheiten in die medizinische Kompetenz und hält den Arzt für den einzig legitimierten Sachkenner. Daher tritt Fries auch in den zuletzt behandelten Fragen hinter den Ärzten zurück und referiert lediglich die geläufigen Auffassungen seiner Zeit.

### III DER BEGRIFF DER ANTHROPOLOGIE

Nicht nur der Begriff der 'psychischen Anthropologie', sondern auch die Fries'sche Forderung einer allgemeinen anthropologischen Fundierung der Philosophie konfrontiert uns mit dem Verständnis und Wesen dieses Begriffes. Fries betrachtete als seine eigentliche Leistung die Anthropologisierung der Kant'schen Philosophie. Als solche hat er seine Arbeit immer wieder bezeichnet, wie dies der Titel seines Hauptwerkes - Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft - nahe legt.

Fries' Anthropologisierungsversuch der Vernunftkritik versteht sich als eine mögliche Synthese der Kant'schen 'Pragmatischen Anthropologie' und seiner 'Kritik der reinen Vernunft'. Wie wir sehen werden, unterscheidet sich jedoch sein Anthropologieverständnis gänzlich von der Intention Kants.

Odo Marquard erwähnt, daß im gleichen Jahr, als Kant seine Anthropologie-Vorlesung hielt, 1772, der Ausdruck der 'Kritik der reinen Vernunft' erstmalig in einem Brief an Marcus Herz dokumentiert sei. Diese Koinzidenz führt er darauf zurück, daß die Idee der Vernunftkritik als Abschluß der Kritik der bisherigen Metaphysik zu Beginn der siebziger Jahre ihren 'kompletten Standpunkt' erreicht hatte und sich jetzt die Anthropologie daran zwangsläufig anschließen mußte. "Kants Wende zur Anthropologie hängt also zusammen mit dieser Ausbildung der vernunftkritischen Einsicht, daß die traditionelle Schulmetaphysik nur mit 'Gedankendingen', die mathematische naturwissenschaft nur mit 'Erscheinungen' sich befaßt." (186) Zwischen den Gedankendingen und den Erscheinungen entdeckt nun Kant die 'Lebenswelt' des Menschen, über die die beiden bisherigen Disziplinen der Philosophie keine Aussagen machen. Hier ordnet er seine 'Pragmatische Anthropologie' ein.

Auf den Unterschied zwischen der Kant'schen 'Pragmatischen Anthropologie' und der Fries'schen 'Psychischen Anthropologie' soll später eingegangen werden, nachdem die Tradition dieses Begriffes erläutert wurde.

#### A. Anthropologie - Definition und Begriffsgeschichte

Wie sich noch herausstellen wird, ist es schwierig, genau festzulegen, was Anthropologie ist und seit wann es sie gibt. Der Begriff taucht wohl erstmalig 1501 im Werk des Magnus Hundt mit dem Titel 'anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus' auf. Ob es vorher schon eine Anthropologie gab, oder mit diesem Werk die Anthropologie ansetzt, oder gar noch später, wird von unterschiedlichen Standpunkten her beurteilt.

Wenn man wie W. Mühlmann die Anthropologie als "Sammelbezeichnung für die auf Erkenntnis von Rassen und Völkern gerichteten Bemühungen" (187) ansieht, beschränkt man sich auf den Bereich, der zumindest in der deutschen Wissenschaftstradition unter die 'Ethnologie' subsummiert wird. So beschreibt Mühlmann in seiner 'Geschichte der Anthropologie' in erster Linie die Geschichte der Rassen- und Völkerkunde, wobei diese dann von der Antike bis in die Gegenwart reicht. Seine Ausführungen konzentrieren sich auf das 17., 18. und 19. Jahrhundert, wobei er diese Epochen als die 'kritische', 'klassische' und 'romantische' titulierte. Eine explizite Problematisierung der 'Ethnologie' bzw. der 'Anthropologie' aus dem Geiste der Aufklärung wird nicht vorgenommen, und die grundsätzliche Differenz der philosophischen Anthropologie von den Bemühungen der Anthropologie als Völkerkunde wird weitgehend ignoriert. Uns erscheint jedoch, daß gerade in der deutschen Wissenschaftstradition der Begriff der Anthropologie viel eher philosophisch tradiert ist als ethnologisch. Dafür spricht auch W. Dilteys' Versuch der histori-

schen Ableitung und Funktionsbestimmung der Anthropologie aus dem Denken der Renaissance und des Humanismus, wobei er Philosophen, Ärzte und Naturforscher des 16. und 17. Jahrhunderts anführt. Mühlmann geht auf diesen Ursprung des Begriffs nicht weiter ein, sondern erwähnt lediglich, daß Dilthey wohl eher 'die Lehre von den Temperamenten und Charakteren' meine, und damit die Geschichte der Psychologie und Pädagogik, jedoch nicht die der Anthropologie schreibe. (188)

Der protestantische Humanist Otto Casmann veröffentlichte im Jahre 1596 sein Buch mit dem Titel: 'psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina'. Aus dieser Tradition wird jedoch deutlich, daß zumindest in Deutschland eine Usurpation der Anthropologie weder durch die Biologie oder Ethnologie, aber auch nicht durch die Prähistorie möglich ist. Denn schon Casmann schreibt, daß es sich um die 'doctrina geminae naturae humanae', also um die Lehre von der geistig-körperlichen Doppelnatur des Menschen handle.

Landmann schrieb, daß sich diese Bedeutung "in Deutschland (sic!) heute, nach dem Ende des vorwiegend naturwissenschaftlichen Zeitalters auch wieder durchzusetzen" (189) begägne. Demgegenüber ist in Frankreich und England, zum Teil auch in Amerika, Anthropologie zugleich Ethnologie, zu der auch die Prähistorie gerechnet wird. (190)

Odo Marquard abstrahiert nun in seinem Artikel 'Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts' absichtlich von der empirisch-historischen Ableitung dieses Begriffes und versucht die inflationäre Verwendung dieses Ausdrucks auf Kants 'Pragmatische Anthropologie' zurückzuführen. "Kants 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht' ist das klassische Zeugnis für die zentrale Bedeutung der Wende zur Lebenswelt für die Genese der philosophischen Anthropologie." (191) Indem Kant nun die Anthropologie als 'Weltkenntnis', die auf die 'Schule', d.h.

Metaphysik folgen müsse, definiert, erreicht er so eine Synthetisierung aller Einzelanthropologien.

## B. Anthropologie als Einzelwissenschaft

Wir sind davon ausgegangen, daß die Bedeutung der Anthropologie von der Völker- und Rassenkunde bis zur philosophischen Anthropologie reicht. Nun spricht man auch von biologischer, medizinischer, pädagogischer, von Kultur-, Geschichts- und Sozialanthropologie, von psychologischer und religiöser bzw. theologischer Anthropologie, fast als ob jede Einzelwissenschaft eine anthropologische Teildisziplin benötigte. Die Medizin spielt hierbei eine Sonderrolle; da ihr Gegenstand der gesamte Mensch ist, beansprucht sie auch eine gewisse Sonderstellung bzw. ein besonderes Anrecht auf die Anthropologie. So schreibt auch Schipperges: "Die Medizin hat zu allen Zeiten ein fundamentales Interesse an anthropologischen Leitbildern gezeigt. Es gibt kein Gebiet der menschlichen Kultur, das einen Arzt nicht interessieren würde. Medizin ist aber andererseits immer auch eine Aspektenlehre vom Menschen gewesen, wobei jeder Aspekt einer anthropologischen Konzeption entspricht, die historisch nachzuweisen wäre. Hierbei entspricht der Universalität der Phänomene eine Pluralität der methodischen Einstellungen zum Menschen. Wir haben es stets nur mit Teilaspekten im Gesamtspektrum des Menschen zu tun." (192)

Die einzelwissenschaftliche Ausrichtung der Anthropologie entspricht dem, was Schipperges die 'Aspektenlehre vom Menschen' nennt. Da das Interessengebiet der Anthropologie der 'Mensch' ist, kann jedes Wissensgebiet anthropologisch gewendet werden, weil jedes Wissen in erster Linie ein Wissen vom Menschen ist. Jeder Aspekt seines Wissens wird zu einem Aspekt des Wissens über ihn. Der Mensch hat nicht nur eine Innen- sowie eine Außen- und Umwelt, sondern er besteht aus

der Doppelnatur von Körper und Seele. Er ist gleichzeitig 'imago dei', 'homo peccator', 'homo creator', 'homo sapiens', 'homo faber', 'homo ludens', 'homo viator' oder auch 'homo patiens'. Er ist nicht nur ein Schöpfer der Sprache und Beherrscher der Welt, sondern gleichzeitig ein Geschöpf seiner Sprache und ein Unterworfener seiner Welt. Anthropologische Reflexion in den Einzelwissenschaften heißt immer die Rückbesinnung bzw. der Rückbezug einer Erkenntnis auf das Ganze des Menschen.

Historisch ist nun dieser einzelwissenschaftlichen Ausrichtung die Gesamtanschauung in der 'philosophischen Anthropologie' vorausgegangen, bis dann zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts Biologie, Genetik, Medizin, Völker- und Rassenkunde sowie die Urgeschichte sich als anthropologische Fachdisziplinen etablierten. (193) In dem Maße, wie andere Gesichtspunkte über den Menschen entdeckt wurden, entwickelte sich die Kompetenzaufteilung.

Der Aspekt des 'Anderen' scheint uns als Ausdruck der Vielfältigkeit der menschlichen Seinsweisen für die Entstehung der Anthropologie konstitutiv zu sein. Das 'Andere' wird der Movers der Vernunft, um die aus ihm entstandene Lücke des Wissens mit neuem Wissen unter das einende Prinzip der Vernunft zu bringen. Die Anthropologie wird dadurch zu einer aus- und abgrenzenden Wissenschaft, die nicht nur bestimmt, wie sehr (quantitativ) das Andere anders ist, sondern wie völlig (qualitativ) anders das Andere sein kann. Ihr Bezugs- und Ausgangspunkt ist jedoch der Mensch und ihre Intention die Bestimmung des Menschen in einem Koordinatensystem, in das alle Menschen einbezogen werden können. (194)

### C. Pragmatische und psychologische Anthropologie

Wir haben weiter oben die Kant'sche Wende zur 'Lebenswelt' erwähnt, die von Odo Marquard als eine Zäsur innerhalb der

Geschichte der Anthropologie betrachtet wird. Diese Wende zur Lebenswelt soll am Menschen erforschen, "was er als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll". (195) Die Vermögen der Erkenntnis, der Lust und Unlust sowie das Begehrungsvermögen, sind für Kant die Voraussetzungen, die dem Menschen ermöglichen, seine Welt zu erfahren und zu gestalten. Die pragmatische Anthropologie soll weder Psychologie noch Physiologie sein, sondern in erster Linie dem 'Weltbürger' praktische Klugheit verleihen, damit er sich in seinem Leben klug verhalten könne. Pragmatisch heißt für Kant auch, nicht nur die Welt zu kennen, sondern auch 'Welt zu haben', nicht nur das Spiel zu verstehen, sondern auch 'mitzuspielen'. Pragmatisch heißt aber auch, nicht Erkenntnisse aus dem Nachdenken, sondern aus der Beobachtung der Handlungen der Menschen zu beziehen. Von daher empfiehlt der Philosoph, der angeblich Königsberg nie verlassen haben soll, Reisen zu unternehmen oder wenigstens Reisebeschreibungen zu lesen, um sich mit den Sitten und Gebräuchen anderer Menschen vertraut zu machen.

Bei der systematischen Bearbeitung unterscheidet nun Kant zwischen einer 'anthropologischen Didaktik' und einer 'anthropologischen Charakteristik'. In der 'Didaktik' oder 'Elementarlehre' wird die Frage untersucht: Was ist der Mensch? Hierbei wird zwar die Vermögenspsychologie (Erkenntnis, Gefühl, Begehren) auf Sachkenntnisse hin überprüft und ausgebeutet, jedoch nicht um sie abstrakt abzuhandeln, sondern um sie im Hinblick auf die 'resultierenden Erscheinungen am handelnden Menschen selbst' zu verstehen. (196)

Die Vermögen des Menschen werden 'in concreto' betrachtet, "um die Frage, was der Mensch ist, pragmatisch zu beantworten, d.h. erstens zu zeigen, daß der handelnde Mensch das Produkt dessen ist, was er, nach den Vorgegebenheiten seines Naturells, jeweils aus sich selber macht, und zweitens, da er sich bei seinen Handlungen an der Umwelt orientiert, zu zeigen, wie man mit ihm umgehen kann." (197)

Die anthropologische Charakteristik versucht dann als 'Methodenlehre' das 'Innere des Menschen aus dem Äußeren' zu erkennen. (198) Es werden die Charaktere der Personen, der Geschlechter, der Völker und Rassen untersucht, um schließlich das Charakteristische der Gattung zu beschreiben.

Die Gattung Mensch hat nach Kant außer ihrer technischen und pragmatischen Befähigung noch eine moralische Bestimmung und Pflicht. "Der intelligible Charakter der Menschheit wird darin ausgemacht, daß er selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgefühl steht." (199) So fasst er denn auch die Summe der Pragmatischen Anthropologie 'in Ansehung der Bestimmung des Menschen und der Charakteristik seiner Ausbildung' in folgendem zusammen: "Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren. Wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen." (200)

Die pragmatische Anthropologie hat bei Kant nicht nur eine ethische, sondern daraus sich entwickelnd auch eine erzieherische Dimension. Sie soll Richtlinien für die Maxime der 'Lebensklugheit' entwickeln, welche die Menschheit in ihrer gesellschaftlichen Gesamtheit in der Unterwerfung unter ein sittliches Gesetz erreicht und das Individuum durch die Disziplin in der Erziehung.

Die psychologische Anthropologie bei Fries geht über diesen pragmatischen Anspruch weit hinaus. Zwar ist Lebensklugheit und Weltkenntnis durchaus auch für Fries eine sittliche und erzieherische Maxime, doch schließt sich bei ihm die Anthro-

pologie nicht der 'Schule' oder der 'reinen Philosophie' an, sondern geht, wie anderswo erläutert, in diese ein. Eine Trennung von reiner Philosophie und Anthropologie erscheint Fries als unmöglich, da er die Selbsterkenntnis als einen anthropologischen Initialakt aller philosophischen Spekulation zugrunde legt. So steht die Lebensklugheit als eine Leistung des Menschen im zwischenmenschlichen und sozialen Verkehr keineswegs im Vordergrund, sondern im Gegensatz zur Kant'schen 'Weltkenntnis', fordert er in allererster Linie die 'Selbsterkenntnis'. Dem Begriff der 'Welt' und des 'Lebens' steht in der Fries'schen Anthropologie der Begriff der 'inneren Natur' gegenüber.

Dies erscheint uns allerdings kein nebensächlicher Aspekt zu sein, denn wiewohl Fries sich Zeit seines Lebens als Kantianer verstand, ist sein Anthropologieverständnis nicht aus der 'Pragmatischen Anthropologie' abzuleiten, sondern steht in der Auseinandersetzung mit dem Begriff der 'transzendentalen Erkenntnis' in der 'Kritik der reinen Vernunft'. Insofern die Fries'sche Anthropologie mit der Selbsterkenntnis ansetzt, beschäftigt sie sich zu allererst mit dem Erkenntnisakt und korrespondiert eher mit unserem heutigen Verständnis von 'Erkenntnistheorie'.

Das allgemeine anthropologische Interesse, das in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts inflationäre Ausmaß annahm und in gewisser Weise in der Kant'schen Vorlesung im Wintersemester 1772/1773 einen ersten Kulminationspunkt ihrer systematischen Bearbeitung erreichte, hatte andere als theoretische, nämlich pragmatische Interessen. "Über Begriff und Umfang dieser neuen Wissenschaft, die das angesammelte Material aus verwandten Forschungsbereichen für ihre Zwecke auszuwerten hatte, herrschte naturgemäß weniger Übereinstimmung als über ihren Nutzen im Sinne einer praktischen Lebenshilfe und ihren erzieherischen Wert im Sinne eines geeigneten Mittels zur Selbstvervollkommenung. So war es das

gemeinsame Anliegen aller Autoren, der Lehre vom Menschen, Anthropologie, eine möglichst große Popularität zu verschaffen und sie dadurch in den Dienst der Ideale der Aufklärung zu stellen." (201)

Diese Art von praktischer 'Aufklärung' hatte auch einen romantisierten Anteil insofern, als das Bild des 'aufgeklärten Weltbürgers' enthusiastisch idealisiert wurde. Dem Interesse für das 'Andere', sei es das andere Volk, die andere Rasse oder Kultur, oder aber auch die Krankheit als ein anderer Seinszustand, gesellte sich die Schwärmerei für das Andere hinzu. Zwar hatte Kant sicherlich keine Neigung zu gebildeter Schwärmerei, doch korrespondiert seine pragmatische Auffassung einer Anthropologie sicherlich mit dem, was später 'Allgemeinbildung' - Kant nennt es Weltkenntnis - genannt wurde.

Odo Marquard vertrat nun die Vorstellung, wie weiter oben zitiert, daß die Wende zur Lebenswelt bei Kant als 'Genese der philosophischen Anthropologie' gedeutet werden könne. Wir können aber in den Inhalten gerade der philosophischen Anthropologie bis in unsere Gegenwart (202) keine pragmatischen Intentionen sehen und glauben, daß die Wende zur Lebenswelt eine Wende zum 'Erleben' war, die die Subjektverschränktheit der Erkenntnis in das philosophische Denken einführte. (203) In diesem Sinne kann die subjektive Wendung der 'transzendentalen Erkenntnis' durch das Fries'sche Axiom der Selbsterkenntnis der 'inneren Natur' einen größeren Anspruch auf die Genese der philosophischen Anthropologie geltend machen. So meint nun auch Landmann, daß das eigentliche philosophische Interesse Kants an der Anthropologie in erster Linie ein ethisches sei und nicht nach dem Wesen des Menschen fragen würde. (204)

#### D. Psychiatrie als anthropologische Wissenschaft

Die Psychiatrie wurde als letzte Disziplin in den Gesamtkomplex der Medizin und des ärztlichen Handelns integriert. Zwar war schon immer der psychisch Kranke Gegenstand ärztlicher Reflexion, doch stand keine Disziplin so sehr im Raum zwischen Philosophie und Medizin. Der schulmäßigen Etablierung der Psychiatrie im neunzehnten Jahrhundert und ihrer Eingliederung in das Gebäude einer sich vornehmlich naturwissenschaftlich verstehenden Medizin geht eine lange Tradition der Reflexion über die Geisteskrankheit voraus. Im aufgeklärten achtzehnten Jahrhundert erreicht diese Reflexion ein Niveau säkularisierten Wissens, das die Prinzipien des Erkennens und Verstehens von unserem heutigen Denken keineswegs soweit entfernt erscheinen läßt, wie eine zu eng verstandene naturwissenschaftliche Medizin glauben macht.

Die Frage, die die Psychiatrie als Wissenschaft aufwirft, nämlich wie psychische Erkrankungen möglich sind, wie sie erkannt werden können, ob sie körperlich oder seelisch begründbar sind, ist keineswegs durch einseitige Parteinahme gelöst. Der Streit über diese Fragen wurde zwar schon lange geführt, zum Zeitpunkt der universitären Etablierung der Psychiatrie mußte<sup>er</sup> jedoch schulmäßig entschieden werden. Daß darüber bis in unsere Zeit keine Einigung zu erzielen war, entspricht dem Wesen der Psychiatrie. Der Grund für diese Schwierigkeit muß darin gesehen werden, daß eine einheitliche Forschungsmethode nicht gefunden worden ist und sich ein Konsens darüber ebenfalls nicht herstellen ließ.

Der Konsens der Forschungsmethode etablierte sich in der 'Körpermedizin' in Form einer klinischen und empirisch-naturwissenschaftlichen Orientierung. Obwohl nun die Psychiatrie als medizinische Fachdisziplin Anerkennung fand, konnte diese Tatsache nicht darüber hinwegtäuschen, daß das psychische Kranksein Fragen aufwarf, die in den Bereich der

Ethik, der Sozialität und dem Wesen des Psychischen reichten, d.h. in den Bereich, wo die leib-seelische und soziale Gesamtheit des Menschen reflektiert werden mußte.

In dieser umfassenden Befragung des Menschen in der Psychiatrie erweist diese sich in einem spezielleren Sinne als die übrige Medizin als eine anthropologische Wissenschaft. Die körper-medizinische Forschung kann sich auf die Funktionen bzw. den Pathomechanismus eines Organs besinnen, ohne sich den Vorwurf einhandeln zu müssen, das Wesen der Sache nicht erfasst zu haben. Zwar steht das ärztliche Handeln insgesamt im Bereich eines anthropologischen Interesses, da auch in der somatischen Medizin die Konfrontation mit dem ganzen Menschen gefordert ist, doch kann in der Erforschung des Körpers der Mensch partialisiert untersucht werden. Die Funktionsweise eines Organs kann nicht nur, sondern muß sogar oft isoliert untersucht werden. Ganz anders ist es in der psychiatrischen Forschung. Das Geistige bzw. Seelische des Menschen kann keineswegs partialisiert befragt werden, da es immer den gesamten Menschen betrifft, und da es sich hierbei um einen genuin menschlichen Bereich handelt, der nicht exemplarisch in der Tierwelt beobachtet werden könnte.

Auch die Parole, psychische Krankheit sei Hirnkrankheit, mit der die Etablierung der wissenschaftlichen Psychiatrie zumindest in Deutschland ihren Anfang nahm, konnte keine Klärung für die psychiatrische Wissenschaft bringen. Im Gegensatz zur Körper-Medizin hatte die Psychiatrie nicht nur die Frage nach der Krankheit zu stellen, sondern hatte sich mit der normativen Bestimmung unserer Seins- und Verhaltensweisen zu befassen. Während es relativ plausibel erscheint, morphologische und physiologische Normen für das kranke Organ zu entwickeln, bleibt die Normalität des geistig-seelischen ein strittiger Punkt. Insofern können wir schlußfolgern, daß nicht nur der Kranke bzw. geistig kranke Mensch, sondern auch die Frage nach der Normalität des Menschen die

Psychiatrie als eine anthropologische Wissenschaft ausweist. In beiden Komplexen wird eine Reflexion auf den gesamten Menschen erzwungen, sowohl über das Verständnis der Krankheit als auch über die Bestimmung der Normalität.

Wenn wir die Medizin und in erster Linie die Psychiatrie als eine anthropologische Wissenschaft begreifen wollen, so betonen wir die Zwischenstellung, die sie einnehmen zwischen einem induktiven und einem hermeneutischen Forschungsansatz. Weder eine Biologisierung der Psychiatrie noch eine Psychologisierung der somatischen Medizin vermochten es, die Grundfragen der Medizin als naturwissenschaftliche oder geisteswissenschaftliche Probleme zu klassifizieren. Eine anthropologische Wissenschaft im Fries'schen Sinne steht aus ihrem Selbstverständnis heraus zwischen Natur- und Geisteswissenschaft und bezieht ihre Erkenntnisse aus beiden Bereichen.

Die psychiatrische 'Systematik' in der Fries'schen psychischen Anthropologie zeigt auf, wie eine Koexistenz zwischen vernunftkritischen und induktiv-empirischen Erkenntnissen hergestellt werden kann. Die heute allgemein verbreitete methodische 'Interdisziplinarität' in der Psychiatrie beweist, daß es weder eine einfache 'hirnanatomische' noch 'psychologische' Ausrichtung geben kann. Fries' anthropologischer Wissenschaftsbegriff und die daraus entstandene rationale Klassifikation psychiatrischer Krankheitsbilder muß aus unserer heutigen Sicht als eine wissenschaftstheoretische Begründung der Psychiatrie vor ihrer schulmäßigen Etablierung angesehen werden.

#### IV DIE WIRKUNG DER FRIES'SCHEN PHILOSOPHIE

##### A. Die Fries'schen Schulen

Ein Charakteristikum in der Wirkungsgeschichte der Fries'schen Philosophie bleibt die Tatsache, daß sich die Anhänger Fries' schulmäßig organisierten und sich als eine offensive Bewegung für die Belange der 'kritischen Philosophie' verstanden. So waren praktisch auch alle von Fries beeinflussten Denker und Wissenschaftler an diese Bewegung gebunden, und eine Auflösung ihrer Gruppe bzw. ihres Organs führte zu einem weitgehenden Vergessen der Fries'schen Philosophie.

1847, nach dem Tode Fries', organisierten sich seine nächsten Anhänger, Apelt, Schleiden, Schmölch und Schmidt, und brachten die 'Abhandlungen der Friesschen Schule' heraus. Diese Zeitschrift, die bereits 1849 wieder eingestellt wurde, sollte die Fries'sche Philosophie erhalten und weiterentwickeln. Außer einem Artikel - Glaube und Kirche -, der von einem theologisch orientierten Friesianer geschrieben wurde, verfassten die Herausgeber selber sämtliche übrigen Beiträge, wobei der Philosoph Ernst Fried. Apelt die Hauptarbeit leistete. Daraus läßt sich mit einiger Sicherheit vermuten, daß das Interesse für die Fries'sche Philosophie schon wenige Jahre nach dessen Tode praktisch auf Null gesunken war.

Zu Beginn unseres Jahrhunderts fand dann unter der Führung des Göttinger Philosophen Leonard Nelson eine Wiedergeburt der Fries'schen Schule statt. Wieder sammelten sich in diesem Kreis Naturwissenschaftler, Mathematiker, Philosophen und selbst Psychiater wie A. Kronfeld, und es wurde die Zeitschrift 'Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge' herausgegeben, in der eine rege Auseinandersetzung und Konfrontation des Fries'schen Denkens mit den modernen Wissenschaftsergebnissen betrieben wurde. Diese 'Abhandlungen' er-

schienen von 1904 bis 1937. Es wurden Beiträge geschrieben, die von der Vorsokratischen Philosophie bis zur Quantenmechanik und Relativitätstheorie praktisch alle Geistesgebiete umfassten.

Auch die neue Fries'sche Schule stand unabhängig von ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung in ständiger Auseinandersetzung mit politischen Strömungen, wobei die politische Gesinnung z.T. liberal, z.T. sozialdemokratisch ausgerichtet war. Da ein anthropologischer Wissenschaftsbegriff von der 'inneren Erfahrung' ausgeht und das anthropologische Wissen sich konkret auf das Leben bezieht, erscheint es plausibel, daß 'Friesianer' sich auch zu den politischen Ereignissen äußerten.

Nach der Zerstreuung der Mitglieder der zweiten Fries'schen Schule durch den Nationalsozialismus geriet Fries als Denker und Philosoph wiederum in Vergessenheit; seine Präsenz schien von der Existenz einer Schule abhängig, ohne die er in der Philosophiegeschichte bedeutungslos zu werden drohte.

Nochmals, 1957, kam es durch die Nelson-Schüler Julius Kraft und Grete Henry-Herrmann in Zusammenarbeit mit Karl Popper und anderen namhaften, international anerkannten Wissenschaftlern, zu der Herausgabe der Zeitschrift 'ratio'. Im Impressum dieser Zeitschrift wendet man sich 'entschieden gegen Skeptizismus und Irrationalismus' und will dem Anliegen der 'rationalen Philosophie' dienen. Man will sich 'allen Gebieten der reinen und angewandten Philosophie, von der Logik und Naturphilosophie bis zur Ethik und Religionsphilosophie' widmen. Explizit wird auch hier erwähnt, daß man sich als die Fortsetzung der 'Abhandlungen der Friesschen Schule' begreife. (205)

## B. Anmerkungen zum Schicksal der Fries'schen Philosophie

Die Entwicklung der Fries'schen Schulen gleicht seit ihren Anfängen in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts einem Aufstehmännchen. Fries ist wiederholt in den letzten hundertfünfzig Jahren in fast völlige Vergessenheit geraten. Außerhalb der unmittelbaren Anhänger, die sich in Schulen organisierten, gab es fast kaum eine von Fries ausgehende Wirkung auf die Geistesgeschichte Deutschlands. (206)

In den philosophiegeschichtlichen Werken des vorigen Jahrhunderts (207) wird Fries weitgehend unter den 'psychologischen' bzw. 'empiristischen' Epigonen Kants subsummiert, ohne daß ihm eine entscheidende Rolle zugebilligt worden wäre. Dies, obgleich ein so berühmter Mathematiker wie F. Gauß in ihm "einen zuverlässigen Führer bei dem Studium der Schicksale der Wissenschaft von den Ältesten bis in die neue Zeit" sah. (208)

Was können die Gründe für ein derartiges Schicksal eines Denkers sein, der zwar so bedeutend war, daß er nicht gänzlich in Vergessenheit geriet, jedoch nie soviel Bedeutung besaß, daß er ohne die Beförderung durch eine 'Schule' hätte überleben können?

Leonard Nelson, der Begründer der zweiten Fries'schen Schule, konstatiert drei große Niederlagen: Das erste Mal, als Fries nach seiner Teilnahme am Wartburgfest von seiner Stelle suspendiert wurde, das zweite Mal 1848, als 'politische Gegensätze der Revolutionszeit' in den Kreis der Freunde eindran-gen und sie auseinanderrissen, das dritte Mal in den Wirren des ersten Weltkrieges. Dies schrieb Nelson im Jahre 1922. (209) Von heutiger Sicht könnte man ein viertes Mal hinzufügen, als durch den Nationalsozialismus die meisten Mitglieder der 'Neuen Fries'schen Schule' in die Emigration gezwungen wurden.

Außer diesen politischen Ereignissen gab es für die Niederlage der Fries'schen Philosophie sicherlich noch inhaltliche Gründe. Schon zu seinen Lebzeiten stand Fries im Schatten der damals vorherrschenden Philosophie, die vorwiegend durch Hegel, Fichte und Schelling bestimmt war. M. Hasselblatt, ein Friesianer der zweiten Schule, begründet den Mißerfolg der Fries'schen Philosophie damit, daß die Kant'sche Kritik große Hoffnungen geweckt habe, die zu einer Enttäuschung geführt hätten. Das Publikum habe sich deshalb der 'mystisch-romantischen Gegenbewegung' zugewandt. Man habe nicht wahrhaben wollen, "daß allein die Fries'sche Philosophie Dank der scharfen und reinen Scheidung dem Gefühl seine Rechte wahrt und es vor Vermengung mit Halbgedachtem und Halbgefühltem schützt." (210) Außerdem glaubt Hasselblatt die Unwirksamkeit der Fries'schen Gedanken darauf zurückführen zu können, daß ihr alle Einseitigkeit fehle, die für den Erfolg der philosophischen Lehre nötig sei. (211) Aufgrund seines 'streng wissenschaftlichen Verfahrens' habe Fries auf einen philosophischen Egoismus verzichtet. Die mathematische Strenge seiner Lehre mache ihn für den großen Erfolg zu trocken. Fries sei anspruchsvoll, gründlich und erfordere harte Arbeit. Persönlich sei, so Hasselblatt, noch hinzugekommen, daß Fries nicht 'die fortreißende Wucht männlicher Leidenschaft' oder die 'dämonische Kraft des Trieblebens und des Willens' besessen habe.

Wir meinen, daß zu den äußeren und inneren Gründen, die hier angegeben werden, noch Gründe hinzukommen, die die Fries'sche Philosophie inhaltlich betreffen. Fries trat nicht mit einem eigenen System philosophischer Gedanken erstmalig in der Öffentlichkeit auf, sondern als Anhänger und Lobpreiser der Kant'schen Philosophie, hinter der er dann auch zurücktreten mußte. Seine eigenen Darstellungen faßte er als Erweiterungen und Kommentare des eigentlich schon abgeschlossenen Kant'schen Systems auf. Diese Tatsache führte dazu,

daß, wer sich mit der 'kritischen Philosophie' befassen wollte, an Fries vorbeiging und sich gleich mit Kant befasste, wie es Fries selber ja auch immer empfahl.

Den zweiten wesentlichen Faktor für die Vernachlässigung Fries' in der Philosophiegeschichte sehen wir in seinem eigentlichen Beitrag, nämlich der anthropologisch-psychologischen Fundierung der Vernunftkritik, die ihm den Vorwurf des 'Psychologismus' eintrug. Sein Bestehen auf dem Induktionsprinzip in der empirischen Forschung trug ihm dann noch den Vorwurf des 'Empirismus' ein.

Beide Vorwürfe, 'Psychologismus' und 'Empirismus', werden in der Philosophiegeschichte als schwere 'Sünden' geahndet. So wenig dies auch berechtigt sein mag, so sehr lastet doch einer Philosophie, die mit derartigen Attributen versehen worden ist, der Verdacht der Oberflächlichkeit an. Der 'Empirismus' nivelliere die Philosophie auf eine pragmatische Erfahrungswissenschaft, während der 'Psychologismus' eine unzulässige Subjektivierung der Philosophie herbeiführe.

Unbeachtet der Tatsache, daß beide Vorwürfe in dieser Form auf Fries nicht zutreffen, muß doch gesehen werden, daß sie nicht gänzlich unbegründet sind, da sowohl der empirische als auch der psychologische Aspekt in seiner anthropologischen Philosophie sehr stark hervorgehoben wird und auch für die Fries'sche 'Epistemologie' grundlegend sind. (212)

Als einen weiteren Faktor führen wir den gewissen 'Konservatismus' bei Fries an, der sich über Kant nicht weit hinauswagt und sich auch auf dessen Sprache beschränkt. (213) Wir glauben weiter, daß die bisherige Philosophiegeschichte Fries in seiner abwertenden Einschätzung Hegels, Fichtes und Schellings nicht Recht gab, der doch mehr oder weniger diese Denker für Scharlatane hielt. Gerade ein Denken, das sich zum 'Leitgedanken' gemacht hat, daß nur eine Philosophie befriedigen kann, wenn sie 'zur widerspruchsfreien Koordinie-

rung der verschiedenen Weltinterpretationen führt' (214), hätte den führenden Ideen ihrer Zeit nicht mit solch einer Ignoranz begegnen dürfen.

### C. Psychopathologie in der Tradition der Fries'schen Schulen

Noch geringer als die Philosophie bleibt die Wirkung der psychischen Anthropologie als Propädeutik einer Psychopathologie. (215) Unter den unmittelbaren Anhängern Fries' konnten wir in der ersten Fries'schen Schule keine Ärzte ausfindig machen. In der zweiten Fries'schen Schule ist Arthur Kronfeld als Psychiater Mitglied. Im folgenden sollen jedoch anhand von drei Friesianern, nämlich M. Schleiden von der ersten Schule und O. Meyerhof und A. Kronfeld von der zweiten Schule, exemplarisch gezeigt werden, welche psychopathologisch interessanten Untersuchungen durch die Fries'sche psychische Anthropologie angeregt worden sind.

#### 1. Mathias Jacob Schleiden (1804-1881)

Schleiden, der in Hamburg zur Welt kam und dort in relativ wohl-situierten Verhältnissen aufwuchs, absolvierte zuerst an der Universität Heidelberg ein Jurastudium, wonach er als Jurist bis zum Jahre 1833 tätig war. Von seinem Onkel, dem Botaniker Johann Horckel, angeregt, begann er in Göttingen Botanik zu studieren und setzte dies in Berlin, wo Alexander v. Humboldt und Robert Brown tätig waren, fort. Im Laboratorium des bekannten Physiologen Johann Müller, wo er arbeiten konnte, lernte er auch Theodor Schwann kennen. 1837 ging er nach Jena und begann dort als Professor für Botanik Vorlesungen zu halten. Zu dieser Zeit kam er mit Fries zusammen und interessierte sich für dessen Philosophie.

1838 publizierte Schleiden den Artikel 'Beiträge zur Phyto-genesis', der ins Englische und Französische übersetzt wurde

und ihn rasch bekannt machte. Zwischen 1838 und 1840 veröffentlichte er ca. 34 unterschiedliche Artikel mit z.T. physiologischen, anatomischen und botanischen Inhalten. Außerdem beschäftigte er sich mit politischen, ethischen, wissenschaftsgeschichtlichen, philosophischen und vor allem methodischen Fragen. 1842 erscheint dann sein umfangreiches und epochales Hauptwerk, 'Die Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik'. Bezeichnenderweise widmet er diesem Werk eine ca. 160seitige methodologische Einleitung, wo er genauestens auf seine philosophischen Ahnen, nämlich Bacon, Kant und Fries eingeht.

#### a. Schleidens wissenschaftliche Bedeutung

Drei Momente haben Schleidens 'Grundzüge' zu einem bedeutenden Werk gemacht. Zuerst das Forschungsergebnis, nämlich die Zelltheorie, dann die methodische Grundlage, die Induktion, und schließlich die systematische Darstellung der Botanik. In der Zelltheorie orientiert sich Schleiden an der Entdeckung des Zellkerns durch Robert Brown und entwickelt die Vorstellung von der Zelle als Grundbaustein der Pflanze. Ein Jahr später wurde diese Theorie von Theodor Schwann für das Tierreich entdeckt und somit auf alle Lebewesen ausgedehnt.

Die Bedeutung, die Schleiden im Rahmen unseres Themas besitzt, beruht auf der Anwendung der induktiven Methode als Prinzip naturwissenschaftlicher Forschung und seine sich an Fries orientierende Differenzierung zwischen Induktion und Vernunftkritik. So schreibt er in seiner methodischen Einleitung zu seinen 'Grundzügen': "Verfolgen wir nun ... die Geschichte der Menschheit, so sehen wir, wie aller Fortschritt in den einzelnen Disziplinen immer nur an die Herrschaft der induktiven und kritischen Methoden geknüpft ist und wie sich die einzelnen Wissenschaften erst ganz allmählich eine nach der anderen das Bewußtsein der allein richtigen Methode erobern. Für die Philosophie hat nun zuerst Kant

den Faden mit Bewußtsein aufgenommen und Fries, mit eminentem Talent für Selbstbeobachtung und Abstraktion begabt, die Methode des Kritizismus, in völliger Reinheit und Klarheit festgestellt." (216)

Er beklagt den Zustand der Gegenwartsphilosophie bei Hegel und Schelling und wirft diesen, wie es zuvor Fries tat, mangelhafte Kenntnisse in den exakten Naturwissenschaften vor. Auf dem Gebiet seines eigenen Faches, der Botanik, bedauert er die mangelhafte Kenntnis der Philosophie und behauptet, die Botanik sei zu einer reinen 'Namenssystematik' verkommen. Jeder Botaniker habe sein eigenes System, doch Systeme und Theorien zu schmieden sei in der Wissenschaft nicht angebracht, auch sei das Ziel und das Resultat weniger wichtig als die Methode bzw. der Weg, denn nur diese garantiere tatsächliche Fortschritte in der Wissenschaft. Jede Naturwissenschaft müsse nach streng induktiven Verfahren arbeiten und keine darunter verdiene den Namen einer Wissenschaft, die dieser Methode nicht gehorche. Wo induktiv verfahren würde, liege jede Behauptung in ihrer Begründung vor, jeder könne die Aussage überprüfen.

Es soll uns jedoch hier genügen in Erinnerung zu rufen, daß Schleiden als Friesschüler in seiner Forschungsmethodik in der Tradition einer exakten, empirisch fundierten Wissenschaftstheorie stand, die von Bacon über die Kant-Fries'sche Schule bis zu Poppers 'Logik der Forschung' reicht.

Ein anderer, quasi nebensächlicher Beitrag Schleidens soll noch Erwähnung finden, da er als ein vernunftkritischer Ansatz in der Psychopathologie angesehen werden kann.

#### b. Swedenborg und der Aberglaube

Innerhalb seiner umfangreichen literarischen und wissenschaftlichen Produktion verfasste Schleiden 1849 einen Artikel mit dem o.g. Titel, der in 'Abhandlungen der Fries'schen Schule'

veröffentlicht wurde. Er nennt diesen Artikel im Untertitel ein 'hors d'oeuvre' und bemerkt in der Fußnote witzig folgendes: "Weit entfernt, die folgende Kleinigkeit für eine wissenschaftliche Arbeit ausgeben zu wollen, glaube ich sie mit jenem der kulinarischen Kunst entlehnten Ausdrucke passend bezeichnen und so ihr die Nachsicht der Leser für den Platz, den sie einnimmt, einnehmen zu dürfen." (217)

In dieser Abhandlung versucht Schleiden, der Person des schwedischen Naturforschers und Theosophen Emanuel Swedenborg (1688-1772) mit einer Interpretation über seinen psychischen Zustand, gerecht zu werden. Swedenborg wird zunächst als der beschrieben, der er gewesen war, nämlich ein empirischer Naturforscher, technischer Konstrukteur und über die Grenzen seines Landes anerkannter wissenschaftlicher Denker. Im Laufe seines Lebens wendet er sich jedoch zunehmend von der exakten Wissenschaft ab und entwickelt religiös-visionäre Vorstellungen, die ihn in ganz Europa bekannt machen, und die noch heute existierende Sekte der 'Swedenborgianer' entstehen lassen.

"Im Jahre 1747 von London zurückgekehrt, zog er sich von allen Geschäften zurück und lebte ganz einem eigentümlichen visionären Zustande, in welchem seiner ernsten und oft wiederholten Versicherung zufolge sich seine Seele und sein geistiger Körper vom natürlichen Körper trennte und in diesem Zustande die anderen Weltkörper und den Himmel besuchte, dort mit Geistern, Engeln, Christus und Gott selbst lange Unterredungen hielt, um dann die Folge unmittelbaren göttlichen Auftrages die Ergebnisse dieser Erfahrungen und seiner himmlischen Gespräche durch den Druck zu verbreiten." (218)

Kant versuchte nun schon im Jahre 1766 in seiner Schrift 'Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume eines Metaphysikers' mit rationalem Scharfsinn Herrn Swedenborg als Scharlatan und 'Erzphantasten' zu entlarven. Dessen ungeach-

tet fand Swedenborg in ganz Europa Anhänger und hatte selbst auf Philosophen wie Schelling einen Einfluß. (219)

Schleiden bezeugt nun in seiner Abhandlung höchste Verehrung für den Naturforscher Swedenborg und distanziert sich auch von der herablassenden Kritik Kants. Für ihn ist es undenkbar, daß ein Denker von so genauen Vorstellungen der Wissenschaften wie Swedenborg mitten im Leben zum 'jugendlichen Schwärmer' geworden sein soll. Schleiden kommt zu dem für die Swedenborg-Forschung ernüchternden Schluß, daß die visionären Phantasien Swedenborgs als Symptome einer sich entwickelnden Geisteskrankheit aufzufassen sind.

"Durch krankhafte Zustände, mögen dieselben nun liegen, worin sie wollen, und wäre es nur eine Störung im Gleichgewicht der Nervenkraft in den einzelnen Teilen des Nervensystems, welche leicht durch einseitige Übung einzelner Nervenfasern hervorgerufen wird, kann die Tätigkeit der Gehirnfasern, welche die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes begleitet, so lebhaft werden, daß sie sich auf den Sehnerven fortpflanzt, und so wie dies geschieht, fällt für den Menschen die einzige Möglichkeit weg, die bloßen Produkte seiner Einbildungskraft von wirklich angeschauten Gegenständen unterscheiden zu können. Es tritt das ein, was man wissenschaftlich als Halluzination oder Sinnestäuschung bezeichnet. Der Mensch sieht Gegenstände mit völliger Lebhaftigkeit und Wahrheit, die gleichwohl nicht vorhanden sind, er hört Stimmen, wo niemand redet, und die Spiele seines eigenen Geistes werden ihm so plötzlich zu äußeren Vorgängen, bei denen er bloß ein untätiger Zeuge zu sein glaubt." (220)

Von so vielen wissenschaftlichen Arbeiten von Schleiden haben wir diese scheinbar ganz nebensächliche Abhandlung aus-  
gesucht, um das folgende zu dokumentieren. Schleiden war ein Friesianer der ersten Generation, der sich in allem möglichst streng an Fries orientierte, und der auch dieser Arbeit die

Fries'sche 'Psychische Anthropologie' zugrunde legte. Der zweite Punkt ist die Desillusionierung, die Schleiden, der vernunftkritischen Tradition verpflichtet, vornimmt, indem er den berühmten Theosophen Swedenborg zu einem Geisteskranken degradiert und seine Anhänger der Verführung durch Aberglauben bezichtigt.

Der Effekt dieser Analyse ist ein Ernüchterungszustand, der dem Phänomen Swedenborg ein Ende bereitet und ihn durch die Klassifikation als Geisteskranker begreifbar, ja bemitleidenswert macht. Selbst Kants Empörung und Erregung wird damit gegenstandslos.

Wir wissen hingegen, daß Swedenborgs Einfluß durch das Urteil einer Geisteskrankheit nicht beseitigt worden ist. Um dies zu verstehen, verweist uns Schleiden auf die Bedeutung des Aberglaubens, den er für einen notwendigen Illusionsanteil des menschlichen Bewußtseins hält.

Die Naturwissenschaften könnten Aberglauben und Illusion nicht so beseitigen, wie eine naive 'Aufklärung' glauben wolle. Fries habe den Menschen selbst in seinem unmittelbaren Erkenntnisinteresse in den Mittelpunkt seiner Philosophie gestellt und habe ihn nicht nur aus seinen Fähigkeiten, sondern auch aus seinen Nöten und Mängeln heraus thematisiert. So glaubt auch Schleiden, daß der Stoff, aus dem der Aberglaube stammt, nicht mit dem der Wissenschaft identisch sei und von daher auch nicht von ihr bewältigt werden könne.

"Jedes einmal gegebenen Stoffes in der Geschichte der Menschheit bemächtigen sich zwei Gewalten, die Dichtung und die Wissenschaft, von denen diese die Aufgabe hat, den Gehalt zur höchsten Stufe der Durchbildung, jene die Form zur reinsten ästhetischen Vollendung zu erheben. Aber nicht alle Menschen sind echte Dichter, nicht alle klare Philosophen, und so fallen beide Aufgaben oft Menschen in die Hände, die denselben nicht gewachsen sind. So mischt sich bei jenen

nach der verschiedenen Rohheit des Zeitalters Geschmacklosigkeit mancher Art, bei diesen noch Vorurteil, Beschränktheit und Verworrenheit, viel Schiefes, Unhaltbares und selbst Sinnloses ein." (221)

Aus dieser Unvollkommenheit des Menschen entsteht auch der Aberglaube, der in jedem Menschen stecke. "Der Aberglaube ist für gute Menschen unvermeidlich, und nur ein völlig herz- und gemüthloser Mensch könnte bei ernster Selbstprüfung sich ganz von Aberglauben frei sprechen." (222)

Sowohl die Swedenborg-Forschung als auch jedes weitere Interesse für seine Visionen zeigt am deutlichsten, daß wissenschaftliche Demaskierung und Klassifizierung das Interesse an einer mystischen und theosophischen Interpretation nicht eindämmen kann. Fries hatte gelehrt, daß Wissen, Glaube und Ahnung nicht aufeinander reduzierbare Erkenntniswege seien, und daß sie jeweils dem gleichen Leben gerecht zu werden versuchen. Schleiden hat uns nicht nur erklärt, daß Swedenborg ein Geisteskranker war, sondern er fügte noch hinzu, daß es ein Bedürfnis gebe, nämlich das nach der Illusion und dem Aberglauben, die Visionen nicht als Krankheit zu nehmen, sondern in ihnen Tieferes zu vermuten. Von daher war die wissenschaftliche Aufgeklärtheit Schleidens von höchster Nüchternheit geprägt, da sie sich in Distanz hielt von dem Glauben an schnelle Veränderungen durch gewonnene Einsichten.

## 2. Otto Meyerhof (1884-1951)

### a. Leben und Werk

Otto Meyerhof, der in Hannover geboren wurde, begann das Studium der Medizin in Heidelberg, wo er es 1909 beendete. Er studierte unter Ludolf von Krehl und Otto Warburg, die sein anfängliches Interesse für Psychologie und Philosophie auf die Physiologie konzentrierten. Von 1913 bis 1924 arbeitete er am physiologischen Institut der Universität Kiel und

wechselte dann ins Kaiser Wilhelm Institut für Biologie nach Berlin. 1929 wurde er Direktor des physiologischen Instituts in Heidelberg. 1938 emigrierte er wegen rassistischer Verfolgung (Meyerhof war Jude) und ging zuerst nach Paris, wo er am biochemischen Institut tätig war. Die Nazi-Invasion nach Frankreich zwang ihn weiter in die Vereinigten Staaten, wo er als Professor für physiologische Chemie an der Universität von Pennsylvania bis zu seinem Tod im Jahre 1951 wirkte.

Meyerhof arbeitete über die chemischen Prozesse in der Muskelzelle. Dabei interessierte ihn die anaerobe Glykolyse und er konnte schon 1919 zeigen, daß bei Abwesenheit von Sauerstoff das Muskelglykogen sich zu Milchsäure metabolisiert. Die Beschreibung dieses Prozesses, die der Auftakt für viele enzymatische Einzeluntersuchungen war, ging als Embden-Meyerhof-Zyklus in die Biochemie ein. Meyerhof bekam 1922 für diese Arbeiten den Nobelpreis für Medizin.

Schon während seiner frühen Heidelberger Zeit kam Meyerhof mit dem Kreis um den Philosophen Leonard Nelson in Berührung. Er schloß sich diesem Kreis der Neo-Friesianer an und war Mitherausgeber der 'Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge.'

Meyerhof veröffentlichte neben physiologischen, biochemischen und biologischen Themen noch eine große Anzahl von wissenschaftlichen Artikeln über die unterschiedlichsten Themenbereiche. Insgesamt 400 Abhandlungen. Unter anderem verfasste er eine umfangreiche Studie über die 'Zurechnungsfähigkeit' in der Psychose, die 1910 unter dem Titel 'Beiträge zur psychologischen Theorie der Geistesstörungen' in den 'Abhandlungen' erschien.

Diese Arbeit, auf die weiter unten genauer eingegangen werden soll, läßt nicht erkennen, daß sie von einem psychiatrischen Laien verfasst worden ist. Wie er in der Vorrede schreibt, soll darin der Versuch unternommen werden, 'die klassische

Psychologie der Kantschen Schule in einer veränderten und neu durchgearbeiteten Form für die Psychiatrie nutzbar zu machen'. (223) Als klinischer Laie konnte er diese Arbeit nur leisten, weil sie keine unmittelbare klinische Fragestellung behandelt, sondern ein Thema der psychiatrischen Propädeutik erörtert.

Er erwähnt, wie deutlich und zunehmend die Psychiatrie sich von den philosophischen und psychologischen Theoremen befreit hatte und zu einer selbständigen klinischen Wissenschaft wurde und glaubt auch, daß diese Entwicklung eine notwendige und richtige war. Doch könnten viele Fragen aus den klinischen Beobachtungen nicht wirklich beantwortet werden, so daß gewisse 'Grundfragen' an 'höhere Instanzen' weitergereicht werden müssten und man doch nicht umhin könne, philosophische und psychologische Theorien zu Rate zu ziehen. Als ein solches Problem werden die 'allgemeinen Kriterien für Irresein und geistige Abnormität' erwähnt, unter denen 'das Wesen und die Begrenzung der Zurechnungsfähigkeit' als ein 'psychologisches Charakteristikum der Psychose' erörtert werden soll. Die Fries'sche Theorie der Reflexion sei ihm hierbei die Grundlage.

#### b. Über die Zurechnungsfähigkeit der Psychose

"Die Zurechnungsfähigkeit, identisch mit der sogenannten empirischen Willensfreiheit, ist bedingt durch die Möglichkeit des verständigen Entschlusses. Das psychologische Kriterium der Unzurechnungsfähigkeit ist die Aufhebung der Möglichkeit des verständigen Entschlusses, dasjenige der verminderten Zurechnungsfähigkeit aber Einschränkung der Möglichkeit des verständigen Entschlusses." (224)

Die Zurechnungsfähigkeit ist einerseits ein Kriterium der Geistesstörung, andererseits aber auch ein forensisch-psychiatrischer Begriff. Insofern hier die Frage nach der 'Freiheit des Willens' gestellt ist, ist der Kreuzungspunkt der

juristischen und psychiatrischen Problematik erreicht. Meyerhof geht davon aus, daß alle menschlichen Handlungen dem allgemeinen Naturgesetz unterworfen sind, und daß keiner davon ausgenommen werden kann. Der Gesetzgeber wie der Psychiater müssten zwischen der 'Freiheit des Willens' und dem 'Ausschlusse freier Willensentscheidung' unterscheiden.

"Die Möglichkeit der Wahl hängt ab von der Möglichkeit des verständigen Entschlusses - denn das Auswählen erfordert getrenntes Auffassen und Vergleichen, wozu die Antriebe als Zwecke gedacht werden müssen - und so kommen wir zu der These, daß Unzurechnungsfähigkeit nichts anderes sei als die Aufhebung des verständigen Entschlusses." (225)

Zwischen der Verantwortlichkeit als Kategorie der transzendentalen Willensfreiheit, die den 'rein vernünftigen' vom 'sinnlichen' Entschluss unterscheidet, müsse die Zurechnungsfähigkeit abge sondert werden. Die 'Verantwortlichkeit' sei ein sittlicher Begriff, der die Frage aufwerfe, ob unsere Handlung einem rein vernünftigen oder einem sinnlich-triebhaften Antriebe folge, wobei nach Kant das Postulat zu gelten habe, daß die Vorstellung der Pflicht, die aus unserer Vernunft entspringt, gegenüber dem Sinnlichen immer die Dominanz zu bewahren habe. Zurechnungsfähigkeit hingegen sei die "Bezeichnung für einen Zustand eines Individuums, welcher für die forensische Begutachtung von Wichtigkeit ist, weil er als die Voraussetzung der strafrechtlichen Verantwortlichkeit gilt und dessen Name daher aus der Verantwortlichkeit (Zurechnung) entlehnt ist. Aber dieser Zustand existiert auch unabhängig von dieser Verantwortlichkeit. Auch für Handlungen, die keinerlei Konflikte mit Strafgesetzen oder Sittengeboten involvieren, kann ein Mensch unzurechnungsfähig sein." (226)

'Zurechnungsfähigkeit' müsse auch, so Meyerhof, bei der forensischen Erläuterung einer Frage die Analogie für die 'begriffliche Scheidewand' zwischen psychotisch oder nicht psy-

chotisch bieten. Krankheit allein könne von der Verantwortung nicht entheben, da nur die Aufhebung des 'verständigen Entschlusses' die Unzurechnungsfähigkeit bescheinige. Die unverantwortliche Tat könne zwar verstehbar und entschuldigbar sein, könne aber nicht beanspruchen, als schuldlos zu gelten.

Im Folgenden erläutert Meyerhof die einzelnen Zustände des normalen und pathologischen Bewußtseins, die mit einer teilweisen oder gänzlichen Aufhebung der 'inneren Willkür' einhergehen, und bei denen man von daher von einer Unzurechnungsfähigkeit sprechen kann. Meyerhof erläutert diese einzelnen Fälle in ihrem Verhältnis zur Psychose und behandelt diesen psychopathologischen Zustand als ein psychiatrisches Grundparadigma.

Der psychotische Zustand wird nun definiert als eine 'Vernichtung der inneren Willkür', d.h. als die Auflösung der eigentlichen Verstandesleistung nach Fries. Dabei bleibt die Frage nach der Verursachung solch eines Zustandes unberührt. Die Kernbehauptung, die sich ganz auf Fries beruft, ist, daß "die innere Willkür der Gradmesser der 'Verständigkeit' ist. Fällt ihre Stärke oder sinkt sie gar gegenüber einem assoziativen Ablauf, in dessen Spiel sie regulierend einzugreifen hat, bis auf Null, so entsteht ein stufenweiser Übergang zur Psychose." (227)

Die einzelne Modalität der Psychose werde durch die besondere Ursache bewirkt, entscheidend sei das Unterliegen der inneren Willkür, die jede geistige Abnormität 'erst zu einer psychotischen' mache. "Wenn es gestattet ist ein Bild zu gebrauchen, so möchten wir sagen, die Unterdrückung der Willkür sei der Mittelpunkt des 'psychotischen Kreises', durch den als Durchmesser alle pathologischen Störungen hindurchgehen, sofern sie einen psychotischen Zustand hervorrufen." (228)

Meyerhof meint, daß nicht nur die Reproduktion der Vorstel-

lungen zum Denken, sondern auch auf alle anderen Geistestätigkeiten, wie z.B. die Beherrschung der Gemütsbewegungen und auch die Zwecksetzung im Handeln das Intaktsein der inneren Willkür voraussetzen. Von daher handele es sich dabei um den zentralen Begriff im psychiatrischen Denken, weil er vom Schwachsinnzustand bis beispielsweise zur Depression alle psychopathologischen Zustände durchziehe. Depressionen könnten solche Veränderungen des Gemütlebens hervorrufen, daß ein Handeln nach verständigen Zwecken unmöglich werde, ohne daß Störungen der Erkenntnis und auch solche der Urteilskraft vorlägen. Auch solche Zustände müßte man als 'psychotisch' bezeichnen, da die innere Willkür geschwächt ist. "Bei der Einheit des geistigen Lebens drückt sich zwar jede Schwäche der inneren Willkür auch im Urteil ab, es kann aber vorliegen, daß die primäre Veränderung des Gemütlebens die Willkür nur in seiner Beherrschung vernichtet, ohne ihre sonstige Stärke zu schwächen. Trotzdem müssen wir etwa einen so einsichtigen Depressiven doch eben als psychotisch bezeichnen: solange er nämlich unfähig ist, seine Gefühle zu verständigem Handeln zu beherrschen." (229)

Es handelt sich bei der hier kurz dargestellten Abhandlung um die einzige Arbeit Meyerhofs aus dem Bereich der Psychopathologie. Im Vorwort dieser Arbeit dankt er seinem Freund Arthur Kronfeld für die Anfertigung des Registers. Kronfeld gehörte nicht nur ebenfalls dem engeren Kreise der Neofriesianer um den Philosophen Nelson an, sondern er war im Gegensatz zu den Übrigen, die eher Naturwissenschaftler oder Philosophen waren, ein klinischer Psychiater.

### 3. Arthur Kronfeld (1886-1941)

#### a. Leben und Werk

Kronfeld kam am 9. Januar 1886 in Berlin zur Welt. Nach Studium in Jena, München, Berlin und Heidelberg approbierte er

sich 1910 mit einer Dissertation - 'Beiträge zum Studium der Wassermannschen Reaktion und ihre diagnostische Anwendung in der Psychiatrie' - zum Doktor der Medizin. Gleichmaßen an philosophischen Themen interessiert, promovierte er zusätzlich 1912 mit der Arbeit 'Experiment zum Mechanismus der Auffassung' an der philosophischen Fakultät. Kronfeld verfasste vor allem in den zwanziger Jahren zu den Themen der 'theoretischen Psychiatrie' und zu klinischen Fragen z.T. umfangreiche Abhandlungen.

Außer seinen eigenen Veröffentlichungen (230), die ebenfalls weitgehend in Vergessenheit geraten sind, sind biographische bzw. autobiographische Daten über Kronfeld praktisch nicht vorhanden. Der Schweizer Psychiater Max Müller widmet ihm in seinen 'Erinnerungen' einen ganzen Abschnitt, der sich jedoch weitgehend mit seiner Emigrationszeit befasst. Kronfeld war wie Meyerhof Jude und emigrierte mit seiner Ehefrau 1936 nach Moskau. (231)

Wie aus seinen Veröffentlichungen zu entnehmen ist, beschäftigten ihn anfänglich vorwiegend theoretische und propädeutische Fragen der Psychiatrie. Das erste sehr umfangreiche Werk von ihm erscheint 1920 mit dem Thema 'Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis. Beiträge zur allgemeinen Psychiatrie.' Darauf soll später genauer eingegangen werden.

Unabhängig von diesen theoretischen Fragen, die sich aus seinen philosophischen Interessen herausbildeten, beschäftigte sich Kronfeld schon relativ früh mit psychoanalytischen Theorien. 1912 veröffentlicht er seine Schrift 'Über die psychologischen Theorien Freuds', worin er die Entdeckungen Freuds in kritischer Distanz würdigte. Im Weiteren ist aus seinen folgenden Schriften zu entnehmen, daß sich seine Interessen zunehmend psychotherapeutischen, neurosentheoretischen und charakterologischen Themen zuwandte. Wie aus den 'Erinnerungen' Max Müllers ersichtlich ist, betrieb er in Berlin eine psychotherapeutische Praxis.

Als Schüler Leonard Nelsons, als der er sich in seinen Schriften immer wieder ausgibt und somit in der Tradition der Kant-Fries'schen Philosophie stehend, interessiert sich der theoretisierende Psychiater und praktizierende Psychotherapeut Kronfeld auch für ethische Fragestellungen. Dieser denkerischen Herkunft verpflichtet steht er bezüglich seines psychotherapeutischen Interesses der rationalen und sozial-ethischen Individualpsychologie Alfred Adlers am nächsten.

"Es ist Adlers Verdienst, sich früh und entscheidend von dem Biologismus gelöst zu haben, der in der Methode und Struktur der Psychoanalyse vorherrscht. ... Indem Adler die menschlichen Verhaltensweisen unter dem Gesichtspunkte studierte, welchem Zwecke sie dienten ... führte er statt der kausal-mechanischen Determination eine besondere, empirische Form der Sinngebung ... ein.. Er (der Mensch) wird in den Augen der Individualpsychologie zu einem Geschöpf der Ratio ... es liegt ferner in der führenden Rolle, die der Einsicht für das Selbstverstehen und die Selbstvervollkommnung zugemutet wird: das Eitle und Selbstgenießerische von sich abzutun ... in diesem ehrlichen und nüchternen Schritte Adlers sehe ich die Selbstüberwindung und Selbstbefreiung der Charakterkunde ... man kann wieder Vernunft und Willen vom Menschen fordern, damit er sich selbst zum Charakter vervollkomme und gestalte und eigene Schwächen überwinde, anstatt sie großartig als sein irrational-metaphysisches Wesen aufzutun." (232)

Mit diesem Zitat sollte auf zwei Dinge aufmerksam gemacht werden. Erstens auf die Ähnlichkeit der ethischen Grundansichten zwischen Fries und Adler, aus der heraus es begreiflich wird, wie sich Kronfeld als 'Adlerianer' verstand. Beide, sowohl Fries, wie auch Adler, gehen von dem selbstbewußten Subjekt aus, der Kraft seiner willentlichen und vernünftigen Befähigung zur Selbstüberwindung und Vervollkommnung verpflichtet ist. Diese Pflicht resultiert bei beiden aus der Beziehung, die das Subjekt mit seiner sozialen Umge-

bung eingehen muß. Bei Fries ist es der Begriff des 'öffentlichen Lebens', der dem Subjekt diese Pflicht aufbürdet, und bei Adler der Begriff des 'Gemeinschaftsgefühls'.

Der zweite, sich daran anschließende Punkt, ist die politisch sozialistische Gesinnung, die Kronfeld und Adler verbindet und Resultat ihrer ethischen Vorstellung ist. Diese prinzipielle politische Haltung muß dann auch biographisch eine Rolle gespielt haben, als Kronfeld unter dem Druck der Nazi-Herrschaft in die Sowjetunion emigrierte.

Er hatte in Moskau am psychiatrischen Institut die Möglichkeit erhalten zu lehren und zu forschen. Genauere Angaben über seine Moskauer Jahre sind uns leider nicht bekannt, interessant erscheint nur, in welcher z.T. naiver Weise Kronfeld in den Briefen an Max Müller von den sozialistischen Lebensformen berichtet. (233) Wie Kronfeld gestorben ist und was er hinterlassen hat, bleibt ebenfalls im Dunkeln. 1941 muß er in Moskau gestorben sein. Nach Vermutungen (234) soll er sich mit seiner Frau suizidiert haben, als die deutschen Truppen vor Moskau standen.

#### b. Die Wissenschaftslehre der Psychiatrie

1920 veröffentlicht Kronfeld eine 'Sammlung von einzelnen Abhandlungen' unter dem oben genannten Titel 'Das Wesen der Psychiatrischen Erkenntnis'. Dieses Buch, das als Wissenschaftslehre der Psychiatrie konzipiert war, konnte aufgrund der Kriegsereignisse nie gänzlich abgeschlossen werden. "So ist das vorliegende Buch, wenn es auch sachlich in sich abgeschlossen ist, in seiner äußeren Form eine Sammlung von einzelnen Abhandlungen geworden, welche die durchgehende und einheitliche Struktur des gedanklichen Aufbaus, in den sie als einzelne Teile eingefügt sind, zwar erkennen lassen, aber nicht zur Schau tragen." (235) Diese äußere Form macht das 480seitige, enggeschriebene Werk z.T. schwer lesbar. Da durch die nicht vorhandene Kohärenz Wiederholungen nicht ver-

mieden werden konnten und Kronfeld sich in seitenlangen Disputen mit Philosophen und Psychologen seiner Zeit ergeht, bleibt es schlußendlich offen, ob sein Vorhaben eine 'Logik der Psychiatrie' (236) zu verfassen, ihm tatsächlich gelungen ist.

Was ist nun unter dieser Logik oder Wissenschaftslehre der Psychiatrie zu verstehen, die keine Klinik enthalten soll, sondern vorgibt, reine Propädeutik zu sein? "Es leitete mich der Gedanke, nicht sosehr materiale und faktische Einzeluntersuchungen zur Darstellung zu bringen, als vielmehr alle diejenigen methodologischen, logisch und theoretisch-fundierenden und kritischen Gedankengänge und Entwicklungen mit präziser Begründung zu versehen, durch welche psychiatrisch-psychologisches Denken ermöglicht, gesichert und zum Range wirklicher Wissenschaft erhoben zu werden vermag." (237) Die Fragen, die diesem Vorhaben vorausgingen, waren Fragen der wissenschaftlichen Legitimation der Psychiatrie. "Ist dieses Denken und Handeln Wissenschaft? Kann es zur Wissenschaft werden? Ist es notwendig, daß es zur Wissenschaft wird?"(238)

Hier begegnen wir einer Problematik, mit der sich Fries zeit seines Lebens auseinandersetzte. Fries' Forderung war, die Philosophie zu einer exakten Wissenschaft zu erheben. Kant hatte mit seiner methodologischen Intention in seiner 'Kritik der reinen Vernunft' den Weg gebahnt, der von jeder Philosophie als exakter Wissenschaft beschrritten werden mußte. Das Induktionsprinzip der Naturwissenschaften diente sowohl Kant als auch Fries als Ideal einer exakten Wissenschaft. Doch beide Philosophen waren sich darin einig, daß eine metaphysikfreie Wissenschaft eine Illusion sei, da jede auch empirisch gewonnene Erkenntnis logisch-metaphysischen Grundvoraussetzungen genügen müsse.

Von dieser vernunftkritischen Disposition geht auch Kronfeld bei seiner Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis in der Psychiatrie aus.

Es handelt sich hierbei nicht nur um Erkenntnisvoraussetzungen der Psychiatrie, sondern des Psychischen überhaupt. Methodisch müsse die physische Gegebenheit von der Psychischen getrennt betrachtet werden. Kronfeld meint nun, daß für die Bearbeitung der 'Physischen Reihe' die Gesetze der Naturwissenschaften genügen, nur bei der 'Psychischen Reihe' würden sie versagen. Hinzu kommt noch die Kombination beider Reihen. "Und die Schwierigkeiten häufen sich in dem Augenblick, wo wir uns bewußt werden, daß selbst nach einer Lösung systematischer Möglichkeiten für die psychische Reihe der Erkenntnismaterialien unserer Wissenschaft das Restproblem bestehen bleibt, die Ergebnisse beider Reihen, der Physischen und der Psychischen, in ihrer ungeheueren wesenhaften Gegensätzlichkeit nebeneinander zu stellen und die Erkenntnis jeder dieser beiden Reihen in der Form einer gemeinsamen Disziplin vereinheitlicht zum System zu erheben." (239)

Diese Hindernisse der logischen Bearbeitung des Psychischen sollen nun nicht 'durch Definitionen des Psychischen und Unterscheidungsmerkmale vom Physischen aus der Welt' geschafft werden, da hierbei nur konstruktive Scheinbarkeiten entstünden. Die Strenge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ist nach dem, was Kant und Fries darlegten, durch ihre Mathematisierbarkeit gegeben. Die Raum-zeitliche Extensität der physischen Gegebenheiten ermöglicht ihre quantitative Erfassung.

"Aber mit der völlig andersartigen Gegebenheit des Psychischen fällt die Anwendung der Mathematik und damit die Möglichkeit, die Dynamik seines Geschehens quantifizierbar zu machen, fort. Jene konstruktive Theoretik, welche den Inbegriff systematischer Naturforschung an Physischen Dingen bildet, erscheint in ihrer mathematischen Bestimmtheit bei psychischen Abläufen ausgeschlossen." (240)

Aus dieser Notsituation dürfe jedoch keine Tugend gemacht werden. Man dürfe den Schwierigkeiten einer Psychiatrie als

exakter Wissenschaft nicht vorschnell weichen. Auch reiche es nicht aus, die Psychiatrie als ein 'verstehendes Handeln' aufzufassen, was eine weitere wissenschaftliche Legitimation entbehren könne. Falsch sei es auch, wegen des subjektiven 'Persönlichkeitsfaktors', der dem psychiatrischen Handeln zugrunde liegt, die Psychiatrie zu einer Kunst hoch zu stilisieren. "Psychiatrie als praktisches Handeln ist noch keine Kunst, bloß weil sie keine Wissenschaft ist." (242)

Der grundsätzliche Vorwurf, den Kronfeld den psychiatrischen Lehrgebäuden seiner Zeit macht, ist der, daß er meint, sie verzichteten auf eine genuin psychiatrische Theorie. Er beschreibt den Geist der Psychiatrie als 'heterologische Ausrichtung', in der er die Abhängigkeit der Psychiatrie von anderen Wissenschaften sieht. Die Psychiatrie entnehme ihre Erkenntnisse z.B. der Hirnpathologie, der Toxikologie, der Endokrinologie, der Genetik, ja selbst der Kriminologie und auch der Soziologie. Die einzelmethodische Ausrichtung habe ohne Zweifel viele wichtige Erkenntnisse hervorgebracht, doch könne sie eine Theorie des Psychischen bzw. des Physio-Psychischen Geschehens nicht ersetzen.

Im Gegensatz zu diesen 'resignativen' Haltungen müsse man von der Tatsache ausgehen, daß es ein psychisches Wissen gibt, von dem man täglich Gebrauch nehme. Dies beweist doch, "daß dieses Wissen mehr als Einzelwissen ist, daß es allgemeine und notwendige Geltung beansprucht, und folglich ... den Charakter der Induktion an sich trägt. Sind wir uns dessen auch nicht bewußt geworden, so muß es logischer Reflexion doch gelingen, die Induktionscharaktere hieran herauszulösen und methodologisch zu prüfen." (242)

Bei den psychologisch-phänomenologisch orientierten Denkern seiner Zeit, vornehmlich bei Brentano, Lipps und Husserl, findet nun Kronfeld Ansätze der Analyse des Psychischen auf der Basis des Induktionsprinzips. So werden seine speziellen

Ausführungen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, in Auseinandersetzung mit diesen Denkern entwickelt.

Kronfeld hat als Psychiater zu Fries einen doppelten Bezug. Erstens im oben schon erwähnten Anspruch auf eine philosophisch-psychologische Theorie als exakter Wissenschaft. Zweitens in der Bedeutung der Fries'schen 'Psychischen Anthropologie'. Fries sei in seiner Reflexion der Geisteskrankheiten seiner Zeit weit vorausgeeilt, indem er vierzig Jahre vor Griesinger den rein 'symptomologischen Charakter der psychischen Krankheitsabgrenzungen' klar erkannte und zwischen Symptomatologie, Pathogenese und klinischer Nosologie unterschied. Obwohl er die organische Verursachung der Geisteskrankheiten behauptete, bestand er auf einer psychologischen 'Erklärung' dieser Krankheitszustände. Wie Fries behauptet auch Kronfeld daß, wenn auch ein organischer Befund für eine psychische Symptomatik verantwortlich gemacht werden sollte, dies doch nicht genüge, um tatsächliche Einsicht in das Wesen der psychischen Krankheit zu erlangen.

"In der Psychiatrie ist das Verhältnis des Symptoms zur ätiologisch somatischen Basis grundsätzlich niemals ein einsichtiges ... die Abhängigkeit bestimmter Veränderungen von bestimmten körperlichen Veränderungen ist zwar konstatierbar, aber nicht erklärlich." (243)

Fries versuchte nun solch eine psychologische Erklärung, indem er zwischen den Störungen der sinnlichen Anregung, den Störungen des unteren und oberen Gedankenlaufs unterschied und eine phänomenologisch-psychologische Charakteristik der Geisteskrankheiten herausarbeitete. Kronfelds Verständnis einer Wissenschaftslehre der Psychiatrie ist dieser Fries'schen Tradition einer theoretisch-psychologischen Begründung verpflichtet. Das tragische Schicksal seiner Emigration ließ seine Arbeit in Vergessenheit geraten.

## V ZUSAMMENFASSUNG

Fries hat mit seiner Verschränkung vernunftkritischer, induktionistischer und anthropologischer Methoden in der Wissenschaftsgeschichte mehrfach seine Zeit überdauert.

In seiner psychiatrischen Systematik vertrat er einen symptomatologischen und somatologischen Ansatz, worin er sich von den 'moralisierenden' und 'spekulativen' Ärzten seiner Zeit deutlich unterschied. Er bestand auf einer nüchternen organischen Theorie psychischer Krankheiten, ohne in einfache, mechanistische Kausalitäten zu verfallen und verwies die Kompetenz darüber den Ärzten. Die Erforschung der Geisteskrankheiten hielt er für eine klinisch-empirische Angelegenheit, wobei er das induktive Verfahren als die prinzipiell wesentlichste Methode ansah. In der Unterscheidung zwischen angeborenen, erworbenen, heilbaren, unheilbaren, akuten, chronischen und zyklischen Krankheiten folgte er wahrscheinlich den fortschrittlichsten Ärzten seiner Zeit, vornehmlich, wie Kronfeld annimmt, Esquirol. Seine Unterscheidung zwischen 'konstituierende Übel' und 'veranlassende Ursachen' weist auf eine ätiologische Reflexion hin, in der er für den Ausbruch einer Geisteskrankheit nicht nur eine Veranlassung, sondern in erster Linie eine Disposition fordert, die dann körperlicher Natur sein muß.

Dem Positivismus der wissenschaftlichen Psychiatrie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war er als Kantianer darin voraus, daß er ein voraussetzungsloses induktives Wissen nicht für möglich hielt, sondern Wissen für ihn immer nur aus der Einheit der Vernunft verstehbar war.

Der viel besprochenen Diskussion zwischen den 'Somatikern' und 'Psychikern', die von Griesinger mit seiner apodiktischen somatischen Proklamation vorläufig beendet wurde,

scheint Fries mit seiner Differenzierung zwischen 'Erkennen' und 'Erklären' weit voraus. Indem er die Inkommensurabilität der Systeme von Geist und Körper behauptet, führt er die scheinbar so grundlegende Auseinandersetzung schon vor ihrem eigentlichen Beginn ad absurdum. Seine bestechend klare Einsicht, daß wiewohl Körper und Geist in ihren Phänomenen kausal miteinander verschränkt sind, sie dennoch nicht auseinander erklärbar seien, weist bis hin zu Jaspers, der in seiner Differenzierung zwischen 'Verstehen' und 'Erklären' eine analoge Erkenntnisproblematik aufzeigte.

Da Fries nun, obwohl er Philosoph war, immer die organische Verursachung der psychiatrischen Krankheitsbilder behauptete, hat er sich auch in seiner 'Psychischen Anthropologie' auf die immanent psychologische Erkenntnisweise beschränkt. Im Sinne einer klinischen Nosologie kennt Fries noch keine Krankheitseinheiten, doch erkennt er diese Problematik und geht von einer 'Semiotik' bzw. Symptomatologie in seiner Betrachtung aus. Eine pathogenetische Erklärung hält er nur im idealen Fall für möglich, da ein pathologisches Substrat gewöhnlich mit den gegebenen wissenschaftlichen Methoden nicht gefunden werden kann.

Um ein psychologisches Verständnis dieser gegebenen Symptomatologie bemüht sich Fries, wobei ihn der Gedanke leitete, daß eine psychologische Analyse der Geisteskrankheiten eine von der Klinik erst einmal unabhängige Untersuchung ist, die sich den Kriterien und Voraussetzungen des Urteils über das Psychische widmet. Es sollten keine nutzlosen Spekulationen über Dinge stattfinden, die letztlich doch nur im Ermessungsbereich des klinischen Empirikers liegen.

Diese symptomatologische Einteilung erfolgt nun über eine abstrakte Determinierung der Bewußtseinskonstitution auf psychologisch-anthropologischer Basis. So sind die Geisteskrankheiten auf phänomenologischer Ebene immer Störungen der

sinnlichen Anregung, des unteren oder oberen Gedankenlaufs. Diese Art theoretischer Reduktion psychischer Erscheinungen ist erst über die induktionistisch-phänomenologische Psychologie im Anschluß an Brentano und Husserl aktualisiert worden, so daß wir auch hier in Fries einen Vorläufer sehen können.

Eine weitere Analogie zum heutigen Denken in der Psychiatrie liegt in der psychologischen bzw. anthropologischen Begründung der Vernunftkritik. Durch diese erkenntniskritische Forderung, daß Erkenntnis immer zuerst auf das eigene Selbst bezogen ist und von dort nur seinen Ausgang nehmen kann, kann Fries zum modernen Anthropologieverständnis im Anschluß an Scheler und die anthropologisch-daseinsanalytische Rezeption Heideggers in Bezug gesetzt werden. Fries begreift die Anthropologie als ein existential-methodologisches Problem und unterscheidet sich darin sowohl von Kant als auch von dem allgemein weit verbreiteten Anthropologieinteresse seiner Zeit. Wir weisen darauf hin, daß gerade in der psychiatrischen Erkenntnisweise diese anthropologische Begründung von besonderer Bedeutung ist und melden verkannte Prioritätsansprüche für Fries an. Keineswegs sollte behauptet werden, daß Fries phänomenologische bzw. anthropologische Positionen unseres Jahrhunderts vorweggenommen hätte, sondern lediglich, daß er methodische Ortsbestimmungen vornahm, die in ihrer Problematik wiederkehrten, ohne daß die Gedanken sich im Einzelnen entsprochen hätten.

In der wissenschaftstheoretischen Diskussion innerhalb der Philosophie konnten Spuren des Fries'schen Denkens bis in die Gegenwart nachgewiesen werden. Auch hier sollten z.B. im Verhältnis zum 'kritischen Rationalismus' Poppers keine unmittelbaren Abhängigkeiten behauptet werden, sondern auf eine Referenzgeschichte aufmerksam gemacht werden, die sich über die Kant'sche Methodologie hinaus die Exaktheit wissen-

schaftlicher Aussagen zur Aufgabe macht. Sofern die Einzelwissenschaften, und insbesondere auch die Psychiatrie, einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit stellen, müssen sie sich seit Kant der methodischen Legitimation unterziehen. Da Fries die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit des Psychischen als eine methodische begriff und aus dieser Frage heraus eine psychiatrische Systematik entwarf, muß er als ein Vorläufer der wissenschaftlichen Psychiatrie anerkannt werden.

VI LITERATURVERZEICHNIS

- 1) ABHANDLUNGEN DER FRIESSCHEN SCHULE, hrsg. von Apelt, Schleiden, Schlömilch, Schmied. Leipzig 1847-1849.. 2 Bde.
- 2) ABHANDLUNGEN DER FRIESSCHEN SCHULE. NEUE FOLGE. Hrsg. von Hessenberg, Kaiser, Meyerhof, Nelson, Oppenheimer, Specht. Göttingen 1904-1937.
- 3) ACKERKNECHT, E. H.: Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart 1957.
- 4) ADORNO, TH. W.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied 1972.
- 5) APELT, Ernst F.: Die Epochen der Geschichte der Menschheit. Eine historisch-philosophische Skizze. 2 Bde. Jena 1845-1846.
- 6) APELT, O : Die Behandlung der Geschichte der Philosophie bei Fries und Hegel. Göttingen 1912.
- 7) BENEKE, Fried. E.: Rezension des Friesschen 'Handbuch der psychischen Anthropologie', in Allgemeine Literaturzeitung, 1938, III. Bd., Nr. 175-177.
- 8) BENEKE, Fried. E.: Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde Leipzig 1824.
- 9) BENZ, Ernst: Schellings theologische Ahnen Mainz 1955.
- 10) BENZ, Ernst: Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert Mainz 1971.
- 11) BENZ, Ernst: Mesmer und die philosophischen Grundlagen des animalischen Magnetismus Mainz 1977.
- 12) BERLIN, Isaiah: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Frankfurt am Main 1982.
- 13) BIANCO, Bruno: J.F. Fries. Rassegna storica degli studi (1803-1978) Neapel 1980.
- 14) BERZE, Josef: Die Primäre Insuffizienz der psychischen Aktivität Wien 1914.

- 15) BINSWANGER, L.: Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins Basel 1962.
- 16) BIRNBAUM, K.: Geschichte der psychiatrischen Wissenschaft. In Bumke, O.: Handbuch der Geisteskrankheiten, Bd. I., Berlin 1928.
- 17) BLOCHING, K. H.: J.F. Fries' Philosophie als Theorie der Subjektivität Münster 1971.
- 18) BLUMENBERG, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. FfM 1981.
- 19) BODAMER, J.: Zur Entstehung der Psychiatrie als Wissenschaft im 19. Jhrd.. Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie. 21:511-535, 1953.
- 20) BRENTANO, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Hamburg 1968.
- 21) CANGUILHEM, Georges: Das Normale und das Pathologische. München 1974.
- 22) CASSIRER, E.: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932.
- 23) CASTEL, R.: Die psychiatrische Ordnung. FfM 1979.
- 24) DIECKMANN, H.: Studien zur europäischen Aufklärung. München 1974.
- 25) DIEPGEN, P.: Deutsche Medizin vor hundert Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Freiburg-Leipzig 1923.
- 26) DIEPGEN, P.: Geschichte der Medizin, Berlin 1949-1955.
- 27) DILTHEY, W.: Weltanschauungen und Analysen seit Renaissance und Reformation. Göttingen 1970.
- 28) DILTHEY, W.: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrds. In: Gesammelte Werke Bd. II, Leipzig 1914.
- 29) DÖRNER, K.: Bürger und Irre. Frankfurt am Main 1975.
- 30) ELLENBERGER, H.F.: Die Entstehung des Unbewußten. Bern 1973.
- 31) ELSENHANS, Th.: Fries und Kant. 2 Bde., Giessen 1906.
- 32) ERDMANN, J.E.: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1848.

- 33) FEUTERSLEBEN, E., Freiherr v.: Zur Diätetik der Seele. Lahr 1947.
- 34) FISCHER, K.: Akademische Reden. Stgt. 1862 'Die beiden Kantschen Schulen in Jena'. S. 79-102.
- 35) FOUCAULT, M.: Wahnsinn und Gesellschaft. FfM 1973.
- 36) FOUCAULT, M.: Die Geburt der Klinik. München 1973.
- 37) FREUD, S.: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Fließ. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. Frankfurt am Main 1975.
- 38) FRIES, J.F.: Sämtliche Werke in 26 Bänden. Hrsg. von Gert König und Lutz Geldsetzer. Aalen 1967-1982.
- 39) FRIEDREICH, J.B.: Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen und den Sitz der psychischen Krankheiten. Leipzig 1836.
- 40) GADAMER/VOGEL: Neue Anthropologie. Stuttgart 1972.
- 41) GAMM, G.: Der Wahnsinn in der Vernunft. Bonn 1981.
- 42) GEBSATTEL, V.E. v.: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin-Heidelberg 1954.
- 43) GEHLEN, A.: Anthropologische Forschung. Hamburg 1980.
- 44) GLAUS, A.: Justinus Kerner und die Psychiatrie. Basel-New York 1957.
- 45) GOCKEL, H.: Mythos und Poesie. Frankfurt am Main 1981.
- 46) GRAPENGIESSER, C.: Die transzendente Deduktion. Kant und Fries. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 65,1874:34-80; 66,1875:43-68.
- 47) GRAPENGIESSER, C.: Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik. Jena 1878.
- 48) GRAPENGIESSER, C.: Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung J.F. Fries. Jena 1882.
- 49) GRIESINGER, W.: Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. Stuttgart 1845.
- 50) GROOS, F.: Entwurf einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten. Heidelberg und Leipzig 1828.

- 51) GROOS, F.: Die geistige Natur des Menschen. Bruchstücke einer psychischen Anthropologie. Mannheim 1834.
- 52) GROOS, F.: Rezension der Friesschen 'Psychischen Anthropologie', in: Heidelberger Jahrbücher, Jahrg. XVI, 1823, IV. Heft, S. 23-24.
- 53) GRUHLE, H.: Geschichtliches. In: Handbuch der Geisteskrankheiten, hrsg. von O. Bumke, Bd. 9. Berlin 1932.
- 54) HAMMACHER, K.: Die Philosophie Fried. Heinr. Jacobis. München 1969.
- 55) HASSELBLATT, M.: J.F. Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit. München 1922.
- 56) HEIDEGGER, M.: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1975.
- 57) HEINROTH, J.C.A.: Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens und ihre Behandlung, vom rationalen Standpunkt entworfen. Leipzig 1818.
- 58) HEINZ, Rudolf: Psychoanalyse und Kantianismus. Würzburg 1981.
- 59) HELLPACH, W.: Grundgedanken zur Wissenschaftslehre der Psychopathologie. In: Archiv f.d.gesamt.Psychologie 7.
- 60) HENKE, E.L.Th.: J.F. Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt. Leipzig 1867.
- 61) HENKE, Ph.J.W.: J.F. Fries. Ein deutsches Lebensbild aus dem Anfange unseres Jahrhunderts. In: Monatsblätter für innere Zeitgeschichte. Bd. 31, 1868, S.383-424.
- 62) HINSKE, N.: Ich handle mit Vernunft. Moses Mendelsohn und die europäische Aufklärung. Hamburg 1981.
- 63) HUBERT, U.: K.Ph. Moritz und die Anfänge der Romantik. Frankfurt am Main 1971.
- 64) HUCH, R.: Die Romantik. Tübingen 1979.
- 65) HUSSERL, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Haag 1950.
- 66) IMMERWAHR, R.: Romantisch. Genese und Tradition einer Denkform. Frankfurt am Main 1972.
- 67) JACOB, W.: Medizinische Anthropologie im 19. Jrdh. Stuttgart 1967.

- 68) JASPERS, K.: Allgemeine Psychopathologie. Berlin-Heidelberg 1948.
- 69) JONAS, Hans: Organismus und Freiheit. Göttingen 1973.
- 70) KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1971.
- 71) KANT, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg 1974.
- 72) KANT, I.: Der Streit der Fakultäten. Hamburg 1975.
- 73) KANT, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Werkausgabe hrsg. von W. Weisschedel, FfM. 1977, Bd.Xii.
- 74) KANT, I.: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume eines Metaphysikers, Bd. II der Werkausgabe.
- 75) KANT, I.: Versuch über die Krankheiten des Kopfes. Bd. II der Werkausgabe.
- 76) KAMPER, D.: Zur Geschichte der Einbildungskraft. München 1981.
- 77) KISKER, K.P.: Kants psychiatrische Systematik. In: Psychiatria et Neurologia, Basel-New York, Vol. 133, Nr. 1/2, 1957, S. 17-28.
- 78) KORNFELD, S.: Geschichte der Psychiatrie. In: Handbuch der Geschichte der Medizin. Bd. III. Jena 1905.
- 79) KRAEPELIN, E.: Hundert Jahre Psychiatrie. Berlin 1918.
- 80) KRAMER, Fritz: Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie. Frankfurt am Main 1977.
- 81) KRONFELD, A.: Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis. Berlin 1920.
- 82) KRONFELD, A.: Lehrbuch der Charakterkunde. Berlin 1932.
- 83) KRONFELD, A.: Psychotherapie. Berlin 1925.
- 84) KRONFELD, A.: Sexualpsychopathologie. Leipzig und Wien 1923.
- 85) KRONFELD, A.: Die Psychologie in der Psychiatrie. Berlin 1927.
- 86) KUHLENBECK, H.: The human brain and its universe. Basel 1982.

- 87) KUHN, R.: Griesingers Auffassung der psychischen Krankheiten und seine Bedeutung für die weitere Entwicklung der Psychiatrie. Basel-New York 1957.
- 88) LANDMANN, M.: De homine. Freiburg-München 1962.
- 89) LANDMANN, M.: Philosophische Anthropologie. Berlin 1955.
- 90) LEIBBRAND, W.: Die spekulative Medizin der Romantik. Hamburg 1956.
- 91) LEIBBRAND, W., WETTLEY, A.: Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie. Freiburg 1961.
- 92) LEUPOLDT, J.M.: Über die Entwicklung der Psychiatrie. Erlangen 1833.
- 93) LEUPOLDT, J.M.: Die gesamte Anthropologie. Erlangen 1834.
- 94) LIEBMANN, O.: Kant und die Epigonen. Berlin 1912.
- 95) LINDEN, M.: Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jhrd., Frankfurt am Main 1976.
- 96) LÖW, R.: Philosophie des Lebendigen. FfM 1980.
- 97) MANN, O.: Die gescheiterte Säkularisation. Tübingen 1980.
- 98) MARQUARDT, O.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. FfM. 1982.
- 99) MARQUARDT, O.: Abschied vom Prinzipiellen. Stgt. 1981.
- 100) MERKER, N.: Die Aufklärung in Deutschland. München 1982.
- 101) MEYERHOF, O.: Beiträge zur psychologischen Theorie der Geistesstörungen. Göttingen 1910.
- 102) MINDER, R.: Glaube, Skepsis und Rationalismus. Frankfurt am Main 1974.
- 103) MORITZ, K.Ph.: Anton Reiser, ein psychologischer Roman. Stuttgart 1972.
- 104) MUCCHIELLI, Roger: Analyse existentielle et psychothérapie phénoméno-structurale. Brüssel 1967.
- 105) MÜHLMANN, W.E.: Geschichte der Anthropologie. Bonn 1968.

- 106) MÜLLER, M.: Erinnerungen. Erlebte Psychiatriegeschichte. Berlin-Heidelberg 1982.
- 107) NASSE, F.: Zeitschrift für Anthropologie. Leipzig 1823-1826.
- 108) NELSON, L.: Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Hamburg 1975.
- 109) NELSON, L.: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode. Hamburg 1970.
- 110) PLESSNER, H.: Philosophische Anthropologie. FfM. 1970.
- 111) POPPER, K.: Logik der Forschung. Tübingen 1971.
- 112) PROBST, P.: Politik und Anthropologie. FfM. 1974.
- 113) ROTHSCUH, K.E.: Theorie des Organismus. München 1958.
- 114) SAINÉ, Th.P.: Die Ästhetische Theodizee. K.Ph. Moritz und die Philosophie des 18. Jhd., München 1971.
- 115) SCHANZE, H.: Romantik und Aufklärung. Nürnberg 1976.
- 116) SCHELER, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern 1978.
- 117) SCHELLING, F.J.W.: Stuttgarter Privatvorlesungen 1810. Darmstadt 1974.
- 118) SCHIPPERGES, H.: Anthropologien in der Geschichte der Menschheit. In: Neue Anthropologie. Hrsg. Gadamer/Vogel, Bd. 2, Stuttgart 1972.
- 119) SCHLEIDEN, M.J.: Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik. Leipzig 1845-1846.
- 120) SCHLEIDEN, M.J.: J.F. Fries, der Philosoph der Naturforscher. In: Westermanns Monatshefte, Juni 1857.
- 121) SCHLEIDEN, M.J.: Swedenborg und der Aberglaube. Leipzig, 1849, in: Abhandlungen der Friesschen Schule. Bd.2.
- 122) SCHMITT, C.: Politische Romantik. Berlin 1968.
- 123) SCHNÄDELBACH, H.: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt am Main 1983.
- 124) SCHRENK, M.: Über den Umgang mit Geisteskrankheiten. Berlin-Heidelberg 1973.

- 125) SPOERRI, Th.: Die historische Betrachtung als Methode für die Psychiatrie. In: Biblioth.Psychiat.Neurolog., Bd. 100, 1957.
- 126) TELLENBACH, H.: Die Rolle der Geisteswissenschaften in der modernen Psychiatrie. 1958.
- 127) ÜBERWEG, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1923.
- 128) WEIZÄCKER, V. v.: Grundfragen medizinischer Anthropologie. Tübingen 1948.
- 129) WYRSCH, J.: Über Geschichte der Psychiatrie. In: Beiträge zur Geschichte der Psychiatrie und Hirnanatomie. Biblio.Psychiat. et Neurolog. 100, Basel-New York 1957.
- 130) WYSS, D.: Beziehung und Gestalt. Göttingen 1973.
- 131) ZINZENDORF : siehe Realenzyklopädie der protestantischen Theologie, Stichwort: Zinzendorf. Graz 1969.
- 132) ZINZENDORF : Lexikon für Theologie und Kirche, Stichwort: Zinzendorf. Freiburg 1930.
- 133) ZUTT, J.: Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Berlin 1963.

## VII ANMERKUNGEN

- 1) Zum Begriff der 'Goethezeit' siehe H. Schipperges (118) S. 196.
- 2) Kisker spricht von 'Kants psychiatrischer Systematik' (77).
- 3) siehe dazu: Leibbrand/Wettley (91), Dörner (29), Ackerknecht (6), Schrenk (123), Birnbaum (16), Bodamer (19), Gruhle (50), Kornfeld (78), Kraepelin (79), Leupoldt (92), Wyrsch (129). Nur bei Kornfeld findet eine psychiatriegeschichtliche Würdigung Fries' statt.
- 4) Sowohl im vorigen, als auch in unserem Jahrhundert wurden wesentliche Psychopathologien von stark philosophisch orientierten Denkern verfasst. Siehe dazu: Tellenbach (126), Jaspers (68), Mucchielli (104), Geb-sattel (42), Wyss (130), Groos (51).
- 5) Zur Goethezeit gab es wohl kaum einen Gelehrten oder Literaten, der nicht Betrachtungen 'anthropologischer Art' über das Seelische angestellt hätte. Diese Inflation psychologischer Betrachtungen kann als ein Grund angesehen werden, warum in der historischen Betrachtung vor lauter Bäumen der Wald nicht mehr gesehen werden kann.
- 6) Diese Frage der philosophischen Referenz scheint uns in der Psychiatriegeschichte bisher vernachlässigt. Was heißt eigentlich 'Kantianer', 'Romantiker', 'Naturphilosoph'?
- 7) siehe dazu Leibbrand (91), Dörner (29), vor allem jedoch Gamm (41).
- 8) Schelling (117). Die Stuttgarter Privatvorlesungen sind wohl die wesentlichste Stelle, wo Schelling sich über die Geisteskrankheiten äußert.
- 9) Schnädelbach (123), S. 108.
- 10) Schnädelbach (123), S. 88 ff.
- 11) Dörner (29), S. 312 f.
- 12) Leibbrand/Wettley (91), S. 580.
- 13) Schnädelbach (123), S. 109.

- 14) Schleiden, als seriöser und anerkannter Naturwissenschaftler ist sicher eine Ausnahme, wenn er sich so entschieden auf Fries beruft. Siehe dazu die Einleitung zu seiner 'Botanik' (119).
- 15) siehe dazu den Artikel von O. Marquardt über das Verhältnis von Schelling und Freud (98). Die im Anschluß an Husserl sich entwickelnde Phänomenologie gerät über die Heidegger Rezeption leicht in den Verdacht einer 'außerwissenschaftlichen' Philosophietradition. Dies ist sicherlich unrichtig, da Husserl sich für eine Philosophie als exakter Wissenschaft interessierte.
- 16) Ob der Psychoanalyse eine Integration in den Wissenschaftsbetrieb ohne tatsächliche Einbuße gelingt, müßte zumindest in Frage gestellt werden. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde die angelsächsische 'Szientifizierung' der Psychoanalyse in Deutschland ohne viel Widerspruch aufgenommen; anders als in Frankreich, wo in der Lacan-Schule gerade diese Tendenz nicht akzeptiert wurde.
- 17) "Tatsachen! Nur Tatsachen! ruft ein Positivismus, der keine Ahnung davon hat, daß auf jedem Punkte der Wissenschaft zu einem neuen Schritte der Negation sich bedienen muß, der sich nicht klarmachen will, der jedesmaligen Rekonstruktion der Begriffe ihre Auflösung vorangehen muß." (Griesinger, zitiert nach Dörner (29) S. 319 f.
- 18) Es gibt eine lange Tradition des Induktionsprinzips in der Philosophiegeschichte: Der frühe empirische Induktionismus eines Baco de Verulam, der eine lange Denktradition englischer Empiristen einleitete, der kritische Induktionismus bei Kant und die Induktionsphilosophie bei Bruno Bolzano, der naturwissenschaftliche Induktionismus des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts in Form der 'philosophie positive' bei A. Comte, auch der moderne Positivismusstreit zwischen Popper und Adorno (3).
- 19) siehe zu Kants psychiatrischer Auffassung den Aufsatz von Kisker (77).
- 20) O. Marquardt (98), S. 123.
- 21) Die Rezeptionsgeschichte von K.Ph. Moritz erscheint uns dafür beispielhaft. Hubert (63), Saine (114).
- 22) Eine Ausnahme bildet Berze, der in seiner Arbeit 'die primäre Insuffizienz des psychischen Apparates' (14), ausdrücklich die psychiatrische Leistung Fries' würdigt.

- 23) Hellpach (59). Hellpach entwickelt in diesem Artikel Gedanken zu einer anthropologischen Psychiatrie, die mit Fries äußerst verwandt erscheinen, ohne daß er Fries dabei erwähnt.
- 24) Zinzendorf (131).
- 25) J.F. Fries. Aus dem handschriftlichen Nachlasse. (60).
- 26) Henke, E.L.Th., Aus dem Handschriftlichen Nachlasse. (60) S. 12.
- 27) Henke, Ph.J.W., Fries. Ein deutsches Leben. (61) S.387.
- 28) Henke (60), S. 18.
- 29) Henke (60), S. 17.
- 30) Zinzendorf (131).
- 31) Henke (60), S. 22.
- 32) Henke (60), S. 26.
- 33) Henke (60), S. 25.
- 34) Henke (60), S. 25.
- 35) Henke (60), S. 47.
- 36) Henke (60), S. 48.
- 37) Henke (60), S. 49.
- 38) Henke (60), S. 72.
- 39) Henke (60), S. 74.
- 40) Fries (38), Vorwort zum 'System der Philosophie als evidente Wissenschaft'. Bd. 3.
- 41) Henke (60), S. 94/95.
- 42) Henke (60), S. 143.
- 43) siehe Fries (38): 'Lob der wissenschaftlichen Trockenheit'. Bd. 20. Der Begriff der 'Trockenheit' führt er darin auf Heraklit zurück, der den trockensten Menschen für den besten hält. Die ethische Maxime für den philosophischen Denker sei die größtmögliche Leidenchaftslosigkeit. Wie die politischen Ideale seines Romans zeigen, weicht er in der Realität stark von der Maxime ab.

- 44) Henke (60), S. 265.
- 45) Henke (60), S. 258.
- 46) Henke (60), S. 267.
- 47) Cassirer (22), Erdmann (32), Liebmann (94), Fischer (34), Überweg (127). Vor allem auch die Herausgeber der sämtlichen Werke von Fries in ihrer Einleitung (38) Bd. 1.
- 48) Fries (38), Bd. 19, S. 502/503.
- 49) Fries (38), Bd. 8, S. 155.
- 50) Vorwort der Kritik der reinen Vernunft, Kant (70).
- 51) Geldsetzer/König im Vorwort zu den sämtlichen Werken (38) Bd. 1, S. 66.
- 52) Fries (38), Bd. 4, S. 92/93.
- 53) Fries (38), Bd. 4, S. 92.
- 54) Fries (38), Bd. 4, S. 44.
- 55) Bloching, Theorie der Subjektivität (17). Blochings Dissertation ist zugleich die letzte in Deutschland erschienene Arbeit über Fries.
- 56) Fries (38), Bd. 19, S. 597.
- 57) Fries (38), Bd. 20, S. 13. Bei allen Vorwürfen des 'Psychologismus' und 'Empirismus' hat man eigenartiger Weise den Vorwurf des 'Subjektivismus' ausgelassen, wiewohl dieser in der Sache genauso 'berechtigt' wäre. Man darf allerdings aus der Behauptung, daß jede Erkenntnis in der 'inneren Erfahrung' des Subjektes ihren Ursprung hat, nicht eine 'subjektivistische Willkür' annehmen.
- 58) Bloching (17), S. 159.
- 59) Fries (38), siehe Vorrede zu Bd. 1.
- 60) Interessant erscheint der Vergleich des 'ontologischen' Vernunftverständnisses bei Fries, der in dem 'Innewohnen' in der Vernunft angesprochen ist, mit dem Sprachverständnis Heideggers, der Sprache nicht als ein anzueignendes Werkzeug verstehen will, sondern als eine Qualität des Seins, in dem der Mensch immer sich schon befindet. Vergleiche hierzu Heidegger: Unterwegs zur Sprache (56).

- 61) Fries (38) Bd. 1, S. 21/22.
- 62) Diese Auffassung einer 'formalen und mathematisierbaren' Struktur der Vernunft ist für Fries grundlegend. Sie verweist einerseits auf eine Kant'sche Tradition, andererseits jedoch auf eine phänomenologische Analyse im Anschluß an Brentano (20) und Husserl (65). Auch die Gestaltpsychologie der zwanziger Jahre hat mit dem Interesse einer formalen Reduktion gearbeitet.
- 63) Selbstverständlich ist hier die Wahrnehmungsmodalität gemeint, welche eine Allgemeingültigkeit beansprucht und nicht die einzelne inhaltlich-konkrete Wahrnehmung.
- 64) Fries (38), Bd. 5, S. 60.
- 65) Fries (38) Bd. 19, S. 600.
- 66) Fries (38), Bd. 4, S. 263.
- 67) Fries (38), Bd. 4, S. 267.
- 68) Hammacher, Jacobi (54).
- 69) Hammacher, Jacobi (54), S. 10.
- 70) Fries (38), Bd. 19, S. 545/546.
- 71) Fries (38), Bd. 19, S. 646. Wir merken hier, daß der Zinzendorfsche Begriff der 'Herzensangelegenheiten' von Fries auf Jacobi angewandt wird und zwar für dessen Begriff der 'unmittelbaren Gewisheit'. Wir glauben nun, daß die Genese des Intuitionsbegriffs im Umkreis der pietistischen Lehren zu suchen ist. Siehe hierzu Minder: Glaube, Skepsis und Rationalismus (102). Ausserdem geht der Begriff des 'intuitiven Verstandes' auf Spinozas 'Cogitatio intuitionis' zurück und die inflationäre Spinoza-Rezeption des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts. Siehe Hammacher, Jacobi (54), S. 49-95 und Gockel, Mythos und Poesie (45), S. 152 ff.
- 72) Fries (38) Bd. 24 'Von deutscher philosophischer Art und Kunst'.
- 73) zitiert nach Fries (38), Bd. 24, S. 663.
- 74) zitiert nach Hammacher, Jacobi (54), S. 18.
- 75) Fries (38), Bd. 4, S. 470/471.
- 76) Der Begriff der Empfindung wird rein physiologisch als Sinnesempfindung aufgefasst. Daher ist die Empfindung immer schon objektiv, weil die Funktionsweise unserer Sinnesapparate identisch ist.

- 77) Zu den Anhängern Fries' gehörten schon zu seinen Lebzeiten immer auch Theologen, und dies trotz seiner 'Christentumskritik' und seines vorwiegend ethischen Verständnisses der Religion.
- 78) Bloching, Subjektivität (17), S. 171.
- 79) Fries (38), Bd. 19, S. 614.
- 80) Elsenhans, Fries und Kant (31), S. 145.
- 81) Die Deduktion, wie sie Fries darstellt, nämlich als Aufweisung der in der Vernunft präexistenten Grundsätze, ist die eigentliche Methode der anthropologischen Vernunftkritik, da ihr faktisches Geschehen durch die Selbstbeobachtung in Gang kommt. "Die Grundsätze der Anthropologie liegen alle ohne Begründung in unseren Überzeugungen, kein Satz darf aber ohne Begründung angenommen werden, wir müssen sie daher durch eine Deduktion schützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen der Vernunft entspringen. Dies ist aber ein bloßes Geschäft der Anthropologie, und somit der inneren Erfahrung, aber nicht um dies zu beweisen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen." Fries (38), Bd. 4, S. 342.
- 82) Fries (38), Bd. 8, S. 105.
- 83) Zusammenfassend liessen sich folgende Definitionen formulieren:  
Spekulation: Die Entdeckung möglicher Gesetzmäßigkeiten in der Vernunft. Jede theoretische Wissenschaft ist in diesem Sinne Erzeugnis der Spekulation. Die Spekulation ist das heuristische Prinzip der Vernunftkritik.  
Regression: Das Zurückführen des Einzelnen auf ein grundsätzliches Gesetz der Vernunft. Entspricht dem Induktionsverfahren der empirischen Wissenschaften.  
Deduktion: Das Aufweisen, im Sinne der Begründung und Rechtfertigung der Gesetze in unserer Vernunft.
- 84) Fries (38), Bd. 4, S. 401.
- 85) Fries (38), Bd. 4, S. 402.
- 86) Die Induktion wird bei Kant und Fries vor allem auf den englischen Philosophen und Staatsmann Francis Bacon (Baco de Verulam) zurückgeführt. Eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Induktionisten seiner Zeit, nämlich Bruno Bolzano, findet im Fries'schen Werk nicht statt.

- 87) Elsenhans, Fries und Kant (31), S. 199.
- 88) Fries (38), Bd. 4, S. 100.
- 89) Die Naturlehre des Menschen wird von Fries a) in die physische, b) in die psychische und c) in die vergleichende Anthropologie eingeteilt. Siehe hierzu das Vorwort zur 'Psychischen Anthropologie' Bd. 1 (38). Die vergleichende Anthropologie beschäftigt sich mit der Frage nach der Wechselwirkung von Geist und Körper.
- 90) Fries (38), Bd. 1, S. 10.
- 91) Fries (38), Bd. 1, S. 10.
- 92) Fries (38), Bd. 1, S. 10.
- 93) Fries (38), Bd. 1, S. 10.
- 94) Wir sehen auch hier eine Korrespondenz zum späteren 'Evidenzbegriff' bei Brentano (20) und im Anschluß daran bei Husserl (65).
- 95) Fries (38), Bd. 1, S. 79.
- 96) Fries (38), Bd. 1, S. 184.
- 97) Fries (38), Bd. 1, S. 194.
- 98) Fries (38), Bd. 1, S. 231.
- 99) Fries (38), Bd. 1, S. 235.
- 100) Fries (38), Bd. 1, S. 239.
- 101) Siehe Erläuterung im Abschnitt über die Philosophie Fries'.
- 102) Fries (38), Bd. 1, S. 167.
- 103) Fries (38); Bd. 1, S. 53.
- 104) Fries (38), Bd. 1, S. 56.
- 105) Die im öffentlichen Leben substanzialisierte Vernunft ist wohl die geschichtsphilosophische Ausgangsargumentation Fries'. So kann er auch schreiben, daß in der "Gesellschaft der Menschen eine Welt der Vernünftigen, und mit dieser eine Geschichte der Vernunft und ihre Ausbildung in der Menschheit" entstehen würde. (38), Bd. 1, S. 233.

- 106) Fries (38), Bd. 1, S. 42/43.
- 107) Fries (38), Bd. 1, S. 93.
- 108) Fries (38), Bd. 1, S. 95.
- 109) Die sthenische und asthenische Reizbarkeit ist eine psychologische Vorstellung der Sinnesorgane, wobei die Grundidee sich von dem physiologischen Begriff der Schwellengröße herleitet. In derartiger Weise, empirische Vorstellungen metaphorisch zu nehmen und sie für eine theoretische Idee zu benützen, ist im Verlaufe einer zunehmend szientistischen Wissenschaftsentwicklung tabuisiert worden. Wir können jedoch solche Begriffsverschiebungen in der Wissenschaftsgeschichte öfters beobachten. Siehe dazu den neurophysiologischen Begriff der 'Bahnung' und seine Verwendung durch Freud: Einleitung in die Psychologie und Briefe an Fließ. (37).
- 110) Fries (38), Bd. 1, S. 90.
- 111) Fries (38), Bd. 1, S. 181.
- 112) Selbstverständlich wird 'ästhetisches Urteil' nicht im Sinne der Kunstästhetik verstanden, sondern wörtlich als 'empfindendes Urteil', griech. aisthanomai = ich empfinde. Diese Verwendung der 'Ästhetik' als psychologische Empfindungslehre ist in der älteren philosophischen Literatur häufig.
- 113) Fries (38), Bd. 1, S. 179.
- 114) Fries (38), Bd. 1, S. 249.
- 115) Diese quantitative Bestimmung der Affekte durch ihre jeweilige Intensität erscheint uns auch für das heutige Verständnis der zyklischen Erkrankungen als maßgebend. Auch hier ist das eigentlich 'psychotische' nicht die Depression, sondern die Intensität der depressiven Abgewandtheit, nicht das Hochgefühl an sich, sondern seine Übersteigerung.
- 116) Fries (38), Bd. 1, S. 254.
- 117) Fries (38), Bd. 1, S. 245.
- 118) Die Zu- bzw. Unzurechnungsfähigkeit, die hier aus den psychologischen Begriffen der Leidenschaft und des Affektes erklärt werden, sind bis heute Grundbegriffe der forensischen Psychiatrie.
- 119) Fries (38), Bd. 1, S. 259.

- 120) Fries (38), Bd. 1, S. 156.
- 121) Fries (38), Bd. 1, S. 141.
- 122) Fries (38), Bd. 1, S. 143.
- 123) Fries (38), Bd. 1, S. 144.
- 124) Dieser Aspekt ist für die psychopathologischen Untersuchungen der 'psychischen Anthropologie' wichtig. Die Übertretung der Verkehrsformen wird von der Gesellschaft mit Ausschluß geahndet. Die Justiz und die Psychiatrie sind gewissermaßen Überwachungsinstanzen für soziale und kulturelle Übertretungen. Siehe dazu die Arbeiten von Foucault (35), (36) und Castel (23). Die psychische Anthropologie versucht nun, die Übertretung einer Ordnung vernunftkritisch als eine Übertretung zu beweisen und ihre Ahndung als eine notwendige Folge daraus zu verstehen und sie nicht als eine gesellschaftliche Repression zu denunzieren. In diesem Sinne ist 'Vernunftkritik' keine 'Gesellschaftskritik', sondern methodisch und neutral.
- 125) Eine etwa analoge Vorstellung kommt in der Freud'schen Trieb- bzw. Sublimationstheorie ebenfalls vor. Auch hier ist 'Kulturleistung' durch Triebverzicht erst möglich.
- 126) Fries (38), Bd. 1, S. 53.
- 127) Fries (38), Bd. 1, S. 169.
- 128) Fries (38), Bd. 1, S. 175.
- 129) Solch ein Verständnis der Erbllichkeit ist im Laufe der zunehmend szientistischen Entwicklung der Psychiatrie verlorengegangen. Wir meinen aber, daß modernere Ergebnisse der Psychopathologie dieser Vorstellung wieder näher sind. So der Begriff der 'Kommunikationsstörung' in den psychiatrischen und psychoanalytischen Konzepten. Auch im dubble bind-Konzept von Bateson könnte man diese Vorstellung von Erbllichkeit wieder finden. Interessant erscheint uns auch, daß bis in die jetzige Nachkriegszeit eine eingehendere Problematisierung der Sprache in der Psychopathologie eigentlich fehlt.
- 130) Die ganze Theorie der psychosomatischen Medizin kreist seit ihren Anfängen um die Leib/Seele Vorstellung. Siehe hierzu vor allem V.v.Weizsäcker: Der Gestaltkreis (130), dessen Theorien für die psychosomatische Ent-

wicklung in Deutschland ausschlaggebend waren. Siehe auch Wyss: Beziehung und Gestalt (131), wo die Leib/Seele Problematik anthropologisch-phänomenologisch aufgearbeitet wird. In der philosophischen Auseinandersetzung verweisen wir vor allem auf Popper/Eccles: The self and its Brain, und Kuhlenbeck: The human brain and its universe (86).

- 131) Fries (38), Bd. 1, S. 8.
- 132) Fries (38), Bd. 2, S. 8.
- 133) Möglicherweise handelt es sich bei Jaspers' Differenzierung zwischen 'Verstehen' und 'Erklären' um eine ähnliche Irreduzibilität verschiedener Vorstellungsweisen.
- 134) Giambattista Vico hat wohl als erster in der Philosophiegeschichte auf die Inkommensurabilität von Natur- und Geistesgeschichte hingewiesen und hat sie damit begründet, daß wir die eine selbst geschaffen, die andere hingegen uns gegeben ist. Siehe dazu den Beitrag über Vico von Berlin: Wider das Geläufige (12).
- 135) Fries (38), Bd. 2, S. 9.
- 136) Fries (38), Bd. 2, S. 12
- 137) Fries (38), Bd. 2, S. 15.
- 138) In der modernen Biologie wird die Präformiertheit bzw. Determiniertheit des Lebendigen unter dem Begriff des 'genetischen Textes' diskutiert. Siehe dazu Löw: Die Philosophie des Lebendigen (96) und Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt (18).
- 139) Fries (38), Bd. 2, S. 38.
- 140) Fries (38), Bd. 2, S. 41.
- 141) Von einer begrifflichen und aus anthropologischen Reflexionen abgeleiteten Vorwegnahme der Psychosomatik zu sprechen, wäre wissenschaftsgeschichtlich unpräzise, da diese eine Schöpfung des zwanzigsten Jahrhunderts ist, und nach dem Abklingen der ersten szientistischen Euphorie entstanden ist. Dennoch wird hier deutlich, daß auch die Wissenschaft, deren Ideologie an der Vorstellung des Fortschritts und der Innovation gebunden ist, von 'Renaissancen' alter Ideen lebt. Was heute mit sogenannten exakt wissenschaftlichen Methoden nachgewiesen werden muß, nämlich daß es eine seelische Ver-

ursachung bei organischen Erkrankungen geben kann, war in den meisten aufgeklärten und gebildeten Kreisen bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts eine selbstverständliche Annahme. Siehe dazu Jonas: Organismus und Freiheit (69) und Rothschild: Theorie des Organismus (113).

- 142) Nun könnte man hier zwischen einer 'naturwissenschaftlich-klinischen' und einer 'aufklärerischen' Verantwortlichkeit unterscheiden. Während der naturwissenschaftlich denkende Arzt den Kranken von seiner Verantwortlichkeit freispricht, neigt der 'moralisierende' Arzt der Aufklärung zu einer Verantwortlichkeitspflicht, die das Subjekt zu tragen hat. Was dahinter steht, ist das Kant'sche Paradigma der 'selbstverschuldeten Unmündigkeit', dem der Somatiker eine 'nicht selbst verschuldete Unmündigkeit' entgegensetzt.
- 143) Die nosologische Ära der Psychiatrie begann mit Kraepelin. Dieser versuchte, Krankheitslehre als beobachtete klinische Entitäten zu betreiben und verzichtete weitgehend auf pathogenetische Erklärungen. Siehe dazu: Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81) S. 89 ff.
- 144) Fries (38), Bd. 2, S. 60
- 145) Der Begriff der Diätetik ist in der Goethezeit umfassender als in unserer Zeit. Es wird darunter eine zu praktizierende Tugend verstanden, die den Menschen in die Lage versetzen soll, sowohl seinen Körper als auch seinen Geist in einem ethischen Sinne rein und gesund zu erhalten. Vgl. hierzu: Feuchtersleben, Diätetik der Seele (33). Die 'diaitetike techne', d.h. die Kunst der gesunden Lebensweise wird bei Feuchtersleben als die eigentliche ärztliche Ethik behandelt.
- 146) Fries (38), Bd. 2, S. 48.
- 147) Freud spricht oft von 'psychischer Ökonomie' und verwendet den Ausdruck des 'sexuellen Haushalts'. Dieses Homöostase-Prinzip, das sein naturwissenschaftliches Pendant im Massenwirkungsgesetz hat, kommt auch in der Schmerzphysiologie zum Vorschein, wo der Schmerz als eine 'Korrekturgröße' angesehen wird, die eine instabil gewordene Ordnung wieder auszugleichen hat.
- 148) Interessant erscheint uns, daß im Fries'schen System die Begriffe 'Angst und Tod' keine wesentliche Rolle zu spielen scheinen. Späteren psychologisch-anthropologisch orientierten Denkern wurden diese Begriffe zum 'Existential' mit kategorialer Bedeutung. Siehe dazu:

Gebtsattel, Prolegomena (42), Mucchielli, Analyse existentielle (104), Tellenbach, Die Rolle der Geisteswissenschaften (126), Wyss, Beziehung und Gestalt (130).

Wir meinen, daß diese untergeordnete Stellung der Angst und des Todes in der Fries'schen Anthropologie darüber zu erklären ist, daß durch diese Seinsattribute die Souveränität des idealistischen 'Ichs' eine Einschränkung seiner Freiheit erfährt. Ein von Angst und Todesbewußtsein relativiertes Ich verliert das Pathos der Selbstbeherrschung.

- 149) Fries (38), Bd. 2, S. 64.
- 150) Fries (38), Bd. 2, S. 66.
- 151) Fries (38), Bd. 2, S. 67.
- 152) Fries (38), Bd. 2, S. 68.
- 153) Fries (38), Bd. 2, S. 74.
- 154) Zur Bedeutungsgeschichte des 'tierischen Magnetismus' siehe folgende Schriften von Benz: Theologie der Elektrizität (10), insbesondere das Kapitel über 'Elektrizität und Heilung'. Vom gleichen Autor: Mesmer und die philosophischen Grundlagen des animalischen Magnetismus. (11).
- 155) Fries (38), Bd. 2, S. 95.
- 156) Siehe hierzu die umfangreichen und differenzierten Erläuterungen von G. Canguilhem: Das Normale und das Pathologische (21).
- 157) Dieses Verständnis der Krankheit als Unfreiheit steht heutigen 'antipsychiatrischen' Vorstellungen der 'Psychose als Befreiung' von gesellschaftlicher bzw. familiärer Unterdrückung gegenüber. Freiheit wird bei Fries als eine existenziell-anthropologische Konstante aufgefasst, die die Urteils- und Entscheidungsbefähigung betrifft und hat mit Befreiung und Emanzipation keine wesensbindende Konnotationen.
- 158) Fries (38), Bd. 2, S. 99.
- 159) In der Unterscheidung zwischen psychischer 'Semiotik' und der sich darin verbergenden Krankheit erweist sich Fries als ein früher symptomatologischer 'Psychopathologe', der, ähnlich wie später Griesinger, eine psychogenetische Erklärung der Krankheiten als nur im idealen Fall für möglich hielt. Siehe hierzu: Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81) S. 473 f.

- 160) Fries (38), Bd. 2, S. 106.
- 161) Fries (38), Bd. 2, S. 101.
- 162) Fries (38), Bd. 2, S. 100.
- 163) Fries (38), Bd. 2, S. 101.
- 164) Siehe dazu den Abschnitt: Von den Ursachen und der Heilung ... Fries (38), Bd. 2.
- 165) Fries (38), Bd. 2, S. 110.
- 166) Fries (38), Bd. 2, S. 111.
- 167) Fries (38), Bd. 2, S. 111.
- 168) Fries (38), Bd. 2, S. 115.
- 169) Fries (38), Bd. 2, S. 117.
- 170) Dies entspricht durchaus einer modernen klinischen Erfahrung, daß oft akute psychotische Entgleisungen leichter zu beherrschen sind als chronifizierte Formen, sogenannte Prozeßpsychosen.
- 171) Wenn man Fries streng nimmt, müßte man ihm bei der Übernahme der pinelschen 'manie sans délire' eine Inkonsequenz unterstellen. Wenn die Raserei sich der verständigen Willkür entzieht, dann müßte man nach Fries eine Ohnmacht des Verstandes und somit eine Geisteskrankheit annehmen. Eine 'manie sans délire' müßte Fries nach seinen eigenen Voraussetzungen als eine *contradictio in se* verstehen.
- 172) Fries (38), Bd. 2, S. 119.
- 173) Fries (38), Bd. 2, S. 123.
- 174) Fries (38), Bd. 2, S. 124.
- 175) Fries (38), Bd. 2, S. 126.
- 176) Fries (38), Bd. 2, S. 133.
- 177) Fries (38), Bd. 2, S. 134.
- 178) Fries (38), Bd. 2, S. 134.
- 179) Fries verwendete den Begriff der 'Disposition' in unserem heutigen Sinne.

- 180) Fries (38), Bd. 2, S. 144.
- 181) Fries (38), Bd. 2, S. 105.
- 182) Was Fries unter einem 'Seelenarzt' versteht, wird nicht genauer erläutert.
- 183) Fries (38), Bd. 2, S. 153.
- 184) Fries (38), Bd. 2, S. 154.
- 185) Fries (38), Bd. 2, S. 155.
- 186) Marquardt, Schwierigkeiten (98), S. 126.
- 187) Mühlmann, Geschichte (105), S. 13.
- 188) Mühlmann, Geschichte (105), S. 39.
- 189) Landmann, Anthropologie (89), S. 6.
- 190) Landmann, Anthropologie (89), S. 6.
- 191) Marquardt, Geschichte (105), S. 126.
- 192) Schipperges, Anthropologie (118), S. 180.
- 193) Gehlen, Anthropologische Forschung (44).
- 194) Dieser Aspekt des 'Anderen' als anthropologischer Sinnhorizont wurde in der neueren ethnologischen Theorie problematisiert. Siehe dazu Kramer, Verkehrte Welten (80).
- 195) Kant, Anthropologie (73), S. 399.
- 196) Linden, Anthropologiebegriff (95), S. 139.
- 197) Linden, Anthropologiebegriff (95), S. 139.
- 198) Kant, Anthropologie (73), S. 623.
- 199) Kant, Anthropologie (73), S. 677.
- 200) Kant, Anthropologie (73), S. 678.
- 201) Linden, Anthropologiebegriff (95), S. 106.
- 202) Siehe dazu Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos (116). Diese Schrift Schelers wird gewöhnlich als der Auftakt der modernen Anthropologie-Diskussion angesehen.

- 203) Siehe Gehlen: Vom Wesen der Erfahrung. In: Anthropologische Forschung (44).
- 204) Landmann, Anthropologie (89), S. 36.
- 205) Siehe Impressum der Zeitschrift 'ratio'. Hrsg. v. Julius Kraft und G. Henry-Herrmann, FfM, 1957.
- 206) Interessant erscheint uns auch, daß die sehr gründliche Studie von Mareta Linden (95), die selbst unbedeutende Autoren, die eine 'Anthropologie' verfassten, erwähnt, Fries unbenannt läßt.
- 207) Überweg, Grundriß (127), Erdmann, Wissenschaftliche Darstellung (32), Fischer, Die beiden Schulen (34). Außerdem Liebmann, Kant und die Epigonen (94).
- 208) Zitiert nach Bloching, Subjektivität (17), S. 19.
- 209) Nelson, Abhandlungen, Neue Folge (2), Bd. 1, 1904.
- 210) Hasselblatt, Fries (55), S. 181.
- 211) Hasselblatt, Fries (55), S. 181.
- 212) Wir sind der Meinung, daß die Herausgeber der 'Sämtlichen Werke' von Fries, die in der Einleitung des ersten Bandes auf die 'Verleugnung' Fries' in der Philosophiegeschichte gründlich eingehen, die bedingte Berechtigung der Vorwürfe gegen Fries zu heftig abwehren und dadurch die Bedeutung Fries' sowohl über- als auch unterschätzen. So wird interessanterweise seine Bedeutung für die Geschichte der 'Philosophischen Anthropologie' nicht erkannt (38), Bd. 1.
- 213) Zu diskutieren wäre, inwieweit der 'sprachliche Konservatismus' Fries zum Nachteil gereichte. Jede große Philosophie geht mit einer 'Sprachschöpfung' einher. Fries hat im Gegensatz zu Hegel, Schelling und Fichte sich in der hergebrachten Kant'schen Idiomatik ausgedrückt.
- 214) Beitrag von Julius Kraft, in: Nelson Schriften (108), S. XXI.
- 215) In der 1980 erschienenen umfangreichsten Bibliographie über Fries ist kein Beitrag über seine 'Psychische Anthropologie'. Siehe Bianco, Fries (13).
- 216) Schleiden, Grundzüge (118), S. 5.
- 217) Schleiden, Swedenborg (120), S. 109.

- 218) Schleiden, Swedenborg (120), S. 113.
- 219) Siehe hierzu Benz, Schelling (9): "Die Beschäftigung mit Swedenborg steht im engsten Zusammenhang der allgemeinen Hinwendung zu einer Beobachtung der Traumwelt, der unbewußten Tätigkeit der Seele, der visionären und hypnotischen Phänomene ..., wie sie sich im Freundeskreis Schellings ... feststellen ließ. Die Nachtseite der Seele, die visionären und Traumerfahrungen sind damals zum ersten Mal systematisch erforscht worden. Der ganze Kreis der Romantiker und der idealistischen Philosophen, nicht nur Novalis und J. Kerner, sondern auch Franz v. Baader und G.H. Schubert beschäftigten sich aufs intensivste mit diesen Problemen." S. 264.
- 220) Schleiden, Swedenborg (120), S. 119.
- 221) Schleiden, Swedenborg (120), S. 127.
- 222) Schleiden, Swedenborg (120), S. 123.
- 223) Meyerhof, Beiträge (101), S. 99.
- 224) Meyerhof, Beiträge (101), S. 103.
- 225) Meyerhof, Beiträge (101), S. 216.
- 226) Meyerhof, Beiträge (101), S. 223.
- 227) Meyerhof, Beiträge (101), S. 246.
- 228) Meyerhof, Beiträge (101), S. 246.
- 229) Meyerhof, Beiträge (101), S. 249.
- 230) Folgende Werke von Kronfeld standen uns zur Verfügung:  
Psychiatrische Erkenntnis (81)  
Charakterkunde (82)  
Psychotherapie (83)  
Sexualpsychopathologie (84)  
Psychologie in der Psychiatrie (85).
- 231) Müller, Erinnerungen (106), S. 192-203.
- 232) Kronfeld, Charakterkunde (82), S. 437 f.

- 233) "Das ganze Volk singt ständig; es ist froh. Dieser Frohsinn ist die Signatur der gesamten Umwelt hier und der stärkste Eindruck. Er ist weiß Gott nicht grundlos .... Es gibt gar keine Vergleichsmöglichkeiten zwischen den westlichen Lebensformen und den neuen, einzigartigen sozialen Lebensformen hier .... Der Sieg des sozialistischen Gedankens hat die Gestalt endgültiger Wirklichkeit erlangt ..." Müller, Erinnerungen (106), S. 197.
- 234) Siehe dazu ebenfalls Müller, Erinnerungen (106). Ein persönliches Telefonat des Referenten mit Professor Kretschmer, Tübingen, der Kontakte zur Sowjetunion pflegt und Kronfeld noch persönlich kannte, erbrachte über die Todesumstände Kronfelds keine neuen Informationen.
- 235) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 1.
- 236) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 2.
- 237) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 2.
- 238) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 255.
- 239) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 276.
- 240) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 278.
- 241) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 262.
- 242) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 279.
- 243) Kronfeld, Psychiatrische Erkenntnis (81), S. 480.

Herrn Prof. Dr. phil. Dr. med. Winau danke ich für die  
Überlassung des Themas und für die hilfreiche Betreuung.

## Lebenslauf

Am 31.8.1951 wurde ich als dritter Sohn des Dipl. Chemikers Dr. Anwar Akbar und seiner Ehefrau Gauhar, geb. Anwary, in Kabul/Afghanistan geboren. 1957 wurde ich in Kabul eingeschult. 1953 verstarb meine Mutter und 1960 siedelten wir in die Bundesrepublik Deutschland über. Hier lebten wir gemeinsam mit der zweiten Frau meines Vaters, Brigitte Heusel, in Fellbach bei Stuttgart. 1971 legte ich am Collegium Ambrosianum, einer katholischen Einrichtung in Stuttgart, die Reifeprüfung ab.

Von 1971 bis 1973 studierte ich an der Pädagogischen Hochschule Berlin Erziehungswissenschaften. Im Wintersemester 1973/74 begann ich an der Ruhr-Universität Bochum das Studium der Humanmedizin. Nach Beendigung des Physikums in Bochum studierte ich ein Jahr am Klinikum in Essen, danach ein Semester in Hannover und schrieb mich dann wieder zum Sommersemester 1977 in Berlin ein, wo ich im April 1980 die medizinische Approbation erlangte.

Von Juni 1980 bis April 1981 war ich Assistenzarzt in der Nervenklinik Spandau. Seit Mai 1981 arbeite ich in der Neurologischen Abteilung des Rudolf Virchow Krankenhauses in Berlin.

Seit 1978 besitze ich die deutsche Staatsangehörigkeit.





Papyrus-Druck GmbH Berlin ☎ 3416451  
Dissertationen